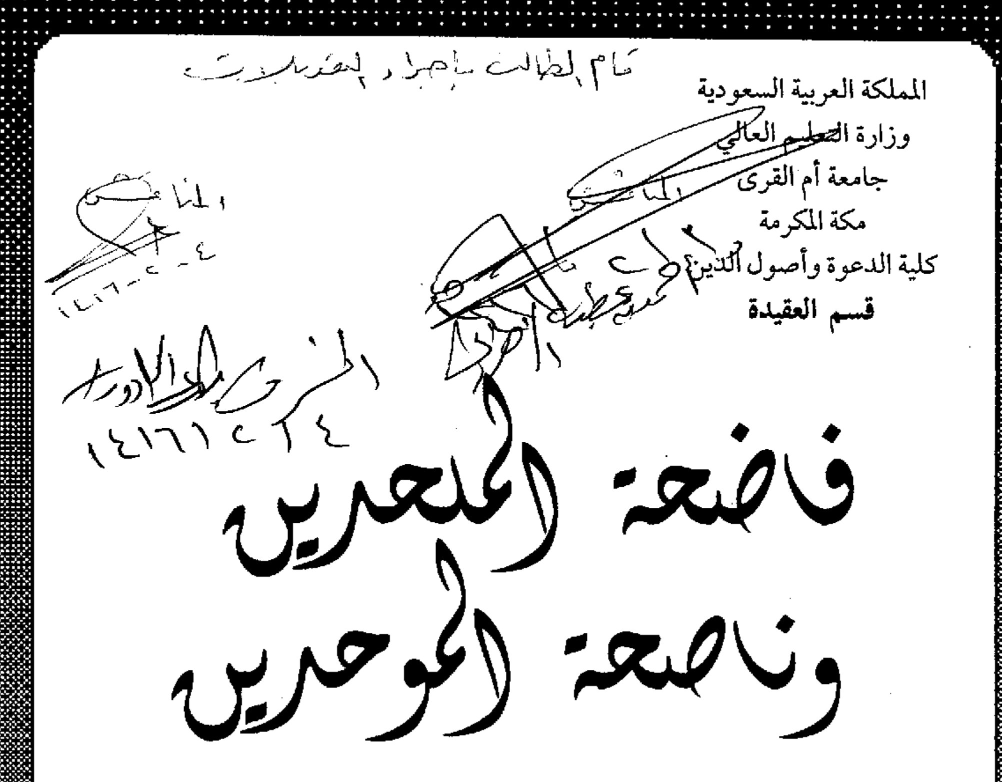
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
مكة المكرمة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة



فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين



للإمام الفقيه

علاء الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٨٤١هـ)

دراسة وتحقيق

الطالب / محمد بن إبراهيم العوضي

بإشراف / كل من فضيلة

د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي ـــ د. بركات عبد الفتاح دويدار

قسم الدراسة

رسالة لنيل درجة الماجستير ١٤١٤هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص رسالة ماجستير بعنوان

(فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين) لعلاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي

- دراسة وتحقيق -

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لانبي بعده ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وبعد :

فقد اقتضت طبيعة الرسالة أن تكون على قسمين : الدراسة والنص المحقق .

* قسم الدراسة : ويحتوي على ستة فصول :

الفصل الأول : عصر المؤلف ، وفيه أربعة مباحث : الحالة السياسية ، ثم الحالة الاجتماعية ، ثم الحالة العلمية ، والمبحث الرابع مدى تأثره بهذه الأحوال . الفصل الثاني : حياة المؤلف : اسمه ، لقبه ، نسبه ، موطنه ، مولده ، أسرته ، رحلاته العلمية ، عقيدته ، شيوخه ، تلامذته ، مكانته بين أقرانه وثناء العلماء عليه ، آثاره ومؤلفاته ، وفاته . الفصل الثالث : دراسة موجزة عن ابن عربي وحياته ، وموقف العلماء منه ، وتحقيق القول فيه . الفصل الرابع : دراسة موجزة عن كتاب فصوص الحكم ، وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : سبب تأليف الكتاب ، وتاريخ وضعه . المبحث الثاني : طريقة ابن عربي في ترتيب الكتاب . المبحث الثالث : خصائص أسلوب ابن عربي . المبحث الرابع : أهم مسائل الكتاب .

الفصل الخامس : أثر ابن عربي وموقعه في الفكر الغربي . الفصل السادس : دراسة كتاب «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» لمحمد علاء الدين البخاري . ويحتوى على : تمهيد في موقف علاء الدين البخاري من ابن عربي .

المبحث الأول : الباعث إلى تدوين الكتاب . المبحث الثاني : منهج علاء الدين البخاري في كتابه .

المطلب الأول : في عرض الكتاب . المطلب الثاني : في المسائل التي تناولها المؤلف في الرد . المطلب الثالث : في المسائل المنتقدة على المؤلف .

القسم الثاني : تحقيق كتاب «فاضحة الملحدين» للعلاء البخاري .

وتضمن تحقيق النص : تحقيق اسم الكتاب ، مقابلة النسخ المختارة ، واعتماد الأصوب منها ، إثبات نسبة الكتاب لصاحبه ، عزو الآيات ، تخريج الأحاديث مع بيان درجتها من الصحة والضعف ، عزو أقوال العلماء إلى مصادرها ، شرح المفردات الغريبة ، التعريف بالفرق والمدن ، والترجمة للأعلام ، ثم ألحق به خاتمة ، والفهارس العامة .

أبرز نتائج البحث : ١ - يعتبر كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي أسوأ كتبه على الاطلاق ، وأخطر كتب التصوف الفلسفي في التاريخ الإسلامي لما له من أثر بالغ في تشويه العقيدة الإسلامية وتضليل كثير من المثقفين والمفكرين . ٢ - إن وحدة الوجود هي قمة التصوف الفلسفي ونهايته ، وأول من وضعها في العالم الإسلامي كفلسفة متكاملة هو ابن عربي الذي عبر عنها بقوله : «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها» . ٣ - كان لأسلوب ابن عربي الرمزي ولمنهجة المتلون في عرض أفكاره أكبر الأثر في اختلاف الناس في فهم عقيدته مما ترتب عليه اختلافهم في مواقفهم من عقيدته وشخصه . ٤ - جماهير الفقهاء والمفسرين والمحدثين والقضاة على كفر وردة وزندقة ابن عربي . ٥ - اتخذ المفكرون والمستشرقون الغربيون وغيرهم من ابن عربي وفكره خنجراً لطعن العقيدة الإسلامية وتشويهها . ٦ - إن تراث ابن عربي الفكري المنحرف يقدم خدمة لليهود والنصارى في إضعاف عقيدة الولاء والبراء في نفوس المسلمين تجاه أعداء الله ، كما أنه يعطي قارئه صورة مخالفة للإسلام .

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . والحمد لله رب العالمين .

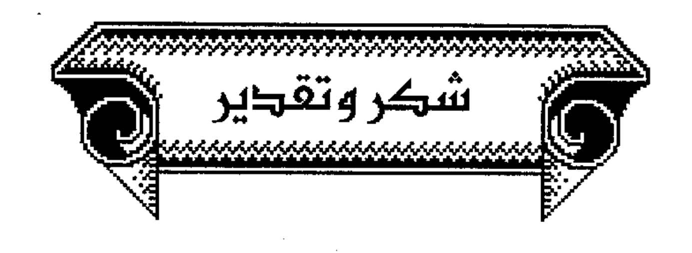
الطالب — محمد بن إبراهيم العوضي

المشرف — د/ بركات عبد الفتاح دويدار

١٤١٦/٦/٢/٤

عميد كلية الدعوة وأصول الدين — د . عبد الله بن عمر الدميجي


بسم الله الرحمن الرحيم



بمناسبة إتمام هذا البحث ، أرى لزاماً علي امتثالاً لقول الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام : « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » الذي أخرجه الترمذي في جامعه الصحيح (١٩٥٥) وصححه ، أن أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان الجميل لفضيلة الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي ، المشرف على هذه الرسالة ، والذي كان قبل كل شيء يعاملني معاملة الأخ لأخيه ، والذي مافتئ يحثني على الجد والاجتهاد ، ويغمرني بسماحته وبره ولطفه وتوجيهاته ، فجزاه الله عني وعن طلبة العلم خير الجزاء .

كما أتقدم إلى الأستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، المشرف الثاني ، بوافر الشكر والتقدير وعظيم الامتنان ، على مراجعة الرسالة وإبداء الملاحظات الدقيقة النافعة ، والتوجيهات العلمية العميقة ، وحرصه الكبير على إتمام هذا البحث وإخراجه في أحسن صورة . وأشكره على حنوه وأبوته التي غمرني بها .

كما أتوجه بالشكر إلى كل من مد يد العون والمساعدة، من نصح أو مشورة علمية ، أو خصني بمعلومة ، حتى ظهر هذا البحث بهذه الحلة . وأخص منهم الدكتور عبد الرحمن بن عثيمين ، الذي وفر لي بعض نسخ المخطوطة من أماكنها النائية ، والذي لا يستغني طلاب العلم والباحثون عن خبرته الواسعة في علم التحقيق ومعرفته الشاملة بالتراث الإسلامي .

كما أشكر الأخ العزيز عبد الله علي الملا ، والذي سبقني في بحث موضوعه "ابن عربي ووحدة الوجود" فقد أفدت من دراسته الواسعة لابن عربي ، كما أفدت من مكتبته الحافلة بالمراجع النادرة ، ولا أنسى جهده الكبير علي في حل مشكلات هذه الرسالة .

وكذلك أشكر الإخوة أصحاب المكتبات القيمة الدكتور سعيد عقيل الأندونيسي ، والأخ مهنا حمد المهنا .

وأشكر الأخ الأستاذ عبد الله العوضي الباحث النفسي والتربوي على مداخلاته وملاحظاته ومحاوراته في الجوانب الخاصة بالمسائل الاجتماعية والنفسية من هذه الرسالة .

كما أتقدم بالشكر إلى جامعة أم القرى والقائمين عليها ، والممثلة في مدير الجامعة معالي الأستاذ الدكتور الشريف راشد الراجح ، ووكلائه ومساعديه ، على إتاحة الفرصة لي لإكمال الدراسات العليا فيها .

وأتقدم بالشكر أيضاً إلى عميد كلية الدعوة وأصول الدين ، ورئيس قسم العقيدة فيها .

كما أتوجه بالشكر العظيم إلى والدي الكريمين ، رعاهما الله تعالى وحفظهما وأجزل مثوبتهما ، وأهل بيتي صانهم الله وحفظهم .

* * *

مقدمة

سبب إختيار الموضوع

والمنهج الذي اسير عليه

ت

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . **(ياأيها الذين أمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)** (١) ، **(ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذى تسآءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً)**(٢) ، **(ياأيها الذين أمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفرلكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً)** (٣).

أما بعد :

فإن الله تعالى ختم الدين بالشريعة المنزله على خاتم النبين والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، فلا دين بعد دينه ولانبى بعده . وقد كتب الله ، جل وعلا ، لهذا الدين الكمال لقوله تعالى ، **(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً)** (٤) ، والحفظ والبقاء لقوله تعالى : **(إنا نحن نزلنا الذكروإنا له لحافظون)** (٥) ، فهو الدين الكامل التام ، والمنزه عن كل تبديل وتحريف ، والمقدس عن كل زيادة ونقصان ، وقد تكفل الحق جل وعلا ، بحفظ هذا الدين من جميع جوانبه ، عقيدةً وشريعة ، بأن هيأ له الرجال المخلصين والعلماء الصادقيين ، الذين عنوا به ، حفظا ودراسة وتدريساً على مر العصور ، عناية شهد بها الأعداء وأقّر بها الخصوم ، عناية خصّها الله بهذا الدين دون سواه ليكون حجة الله على

---

(١) سورة آل عمران ، آيه ١٠٢
(٢) سورة النساء ، آيه ١
(٣) سورة الأحزاب آيه ٧٠ – ٧١
(٤) سورة المائده ، آية ٣
(٥) سورة الحجرات آية ٩

خلقه ، وكان من نتاج هذه العناية البالغة هذا التراث العلمى الهائل الذي خلفوه لنا ، فى شتى الفنون النقلية والعقلية ، ومن جوانب هذا الدين ، الذى عني به العلماء قديماً وحديثاً ، والذي هو أساس الدين وعموده ، العقيده فى الله و صفاته و أسمائه ، فقد تكفل الحق سبحانه ، بحفظ هذا الجانب من الدين على الأمة ، إذ هو الأساس الذي ترتكز عليه قوائم بنيان الشرع .

والعقيدة الاسلامية عقيدة ، سهلة وميسورة لاغموض فيها ولا أسرار ، عقيدة من أبرز خصائصها ، انها عقيدة فطرية يتشربها الانسان بكل ملكاته العقلية والنفسية ، فقد دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على ذات الله و صفاته و صلته بالخلق ، بما يتفق مع الفطرة السليمة والعقول الرشيدة بكل وضوح ويسر ، وعلى الرغم من تكامل هذه العقيدة ووضوحها ويسرها واشباعها لحاجات الانسان النفسية والعقلية واعطائها التصور السليم الذي يحقق له الطمأنينه والاستقرار واليقين ، إلا أن هناك من ركب الأهواء وامتطى البدع والمنكرات ، فلجأ الى مذاهب الفلاسفة ومناهجهم يتتلمذ عليها ، ويفهم من خلالها العقيدة الاسلامية فهماً جديداً مبتدعاً عن الذات الالهية وصلة الله سبحانه بالمخلوقات ، فوقع فى الضلالة ، وأضل الآخرين .

ومن هؤلا الذين حادوا عن جادة الصواب واشتغلوا بالتصوف والفلسفة بل وفلسفوا التصوف ، الشيخ **محمد بن على المعروف بمحي الدين بن عربي** ، والمشتهر عند الصوفية **بالشيخ الاكبر والكبريت الأحمر** ، وقد ألف ابن عربي مؤلفات عديدة فى فن التصوف ، ملأ كثيراً منها بفلسفته الوجودية ، التى تخالف صريح الكتاب والسنة ، وما عليه معتقد أهل السنة ، بل وماعليه عامة المسلمين بشتى فرقهم وطوائفهم ، ومن أهم كتبه وأخطرها كتاب " **فصوص الحكم** " الذي حوى زبدة وخلاصة فكر ابن عربي الوجودي ، وهو كتاب مزج فيه مؤلفه بين الوجودية وبين نصوص الشرع المطهر .

ولوى تلك النصوص بما تتفق وروح فكره وفلسفته ، فوقع كتاباً مليئاً بالكفر والضلال والفساد ، لذا فقد انبرى للرد على مسائل وافكار هذا الكتاب جمع من العلماء الأفذاذ الذين حركتهم الغيرة لدين الله وحرماته ، فهدموا بنيانه وقوضوا أساسه ، منهم تقي الدين أحمد بن تيميه ، وهو أشهر من فضحه وهتك ستر باطله وكشف حقيقة مذهبه ، وبرهان الدين البقاعي الشافعي ، وابراهيم الحلبي الحنفي ، والملا علي القاري وغيرهم من العلماء الأجلاء .

ومن هؤلاء الذين حركتهم الغيرة ، دفاعاً عن دين الله تعالي ، الامام الفقيه محمد بن محمد بن محمد البخاري ، والذي رد على بعض افتراءات ابن عربي فى كتاب " فصوص الحكم " فى مؤلف سماه " **فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين** " . الذي توجهت عنايتى إلى دراسته وتحقيقه موضوعاً لرسالة الماجستير .

ونظراً لما فى كتاب فصوص الحكم من الكفريات الصريحه والمنكرات الواضحه ، ونظراً لتعويل كثير من الصوفية عليه ، ونظراً لغموض عباراته ، وخفاء فلسفته وأصوله التى بنى عليها الكتاب ، ونظراً لتأثير الكتاب على كثير من اعلام الفكر الباطني والصوفي ، ونظرا لثبوت بعض النصوص عن مؤلفه من كتبه الأخرى يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة ، توهم تناقض فكره وبراءته من المعتقد عند من غلب هذه النصوص ، توجهت عنايتي إلى دراسة هذا الكتاب وتحقيقه (1) ، لأنفذ من خلاله الى دراسة فكر ابن عربي وفلسفته الوجودية ، وإبراز أصول فكره وتحقيق القول فى حقيقة مذهبه وعقيدته فى الله وصفاته ، ومن دواعى

(1) أشير الى كتاب « فاضحة الملحدين » .

اختيار تحقيق هذه الرسالة واقتناعى بأهمية مناقشة فلسفة وحدة الوجود:

أولاً: بالنسبة للمخطوط المختار لموضوع الرسالة , فإنه يتضمن قضايا جديرة بأن يحقق ويدرس دراسة نقديه وذلك للأسباب التاليه :

١- أن هذا الرد على الفصوص صدر من عالم وفقيه له مكانته الإجتماعيه والعلميه بين فقهاء وعلماء عصره ، ولذا فإن رده على الفصوص وموقفه الحاد والصارم فى نقد إبن عربى وفكره حاز على قبول ومباركة علماء عصره .

٢- المصنف ينتمى فى معتقده إلى منهج الأشاعره وفى سلوكه إلى منهج الصوفيه ، فهو صوفى أشعرى . ولهذا الأنتماء المذهبى أهمية كبرى ، فهو من جهة رد من صوفى (المصنف) على صوفى آخر (**إبن عربى**) ، وهذا يبطل قول من يقول إن الذين إنتقدوا الصوفيه لم يعرفوا مصطلحات القوم ولم يجربوا تجربتهم ، وسنبيّن كيف أن الصوفيه ينقسمون إلى مدارس ومذاهب متشاكسه إلى درجة التناقض ، يضاف إلى ذلك فإن نزعة المصنف الصوفيه لها أثرها فى الرساله فكثرت فيها المصطلحات الصوفيه مثل الفناء والبقاء ، والجمع والفرق ، والسكر والصحو ، والحال ، والكشف والتجلى .. ، والمصنف وإن كان يناقش أصحاب وحدة الوجود ومصطلحاتهم إلا أنه فى كثير من الأحيان يقوم منهج صوفية وحدة الوجوده بمنهج صوفية أهل السلوك ، وهذا المنهج يجعل الباحث يناقش كلا المذهبين بمنهج أهل الحق أهل السنه والجماعه ، ومن جهة أخرى فإن المصنف رد على المبادئ الفلسفيه والعقليه فى مذهب إبن عربى وسائر فلاسفة وحدة الوجود ، بمنهج المتكلمين الأشاعره ، ولهذا نجد المصنف ملأ مصنفه بالمصطلحات الكلاميه والفلسفيه ، والقواعد العقليه والمنطقيه وهذا يقتضى من الدارس أن يجهد فـــي

التعرف على هذه المصطلحات والقواعد ، ومن ثم وزنها ونقدها ، وعقد المقارنه بين منهج المتكلمين فى تقرير مسائل العقائد وبين طريقة القرآن الكريم فى عرض العقيدة .

٣- يعتبر المصنف – **سامحه الله** – من أشد خصوم الحنابله فى وقته ، ومن أبرز وأعنف خصوم شيخ الإسلام ابن تيميه ، وهذه الخصومه لعموم الحنابله وابن تيميه ، لها دلاله مهمه فى بحث موضوع ابن عربى وفلسفته . إذ الفكرة الشائعة لدى كثير من الباحثين والمهتمين فى الدراسات الفلسفيه والعقائديه ، أن خصوم ابن عربى ينحصرون فى الحنابله والمحدثين وأن أكثر هؤلاء الخصوم مقلدون لابن تيميه لأنهم ظاهريون لم يقفوا على حقائق القوم ولم يذوقوا ما ذاقه أرباب الطرق (**الصوفيه**) ، وسيتضح فى ثنايا البحث تهافت هذا الزعم ، إذ المصنف من أشهر متصوفي عصره ومع ذلك فقد كفّر شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربى ..

ثانياً : إضافة لما سبق فإن عقيدة وحدة الوجود ، جديرة بالبحث والدرس ، ذلك أن هذه العقيدة :

١ – لها **وجودها** اليوم فى العالم الإسلامى ولها معتنقوها ومروجوها بل أخذ الترويج لهذه العقيدة الفاسدة صورة منهجيةً جادة ومكثفة ، وأوضح أنموذج على ذلك ، الدراسات التى يقوم بها محمود محمود الغراب والتى تدور جميع مؤلفاته حول عقيدة ابن عربى ، ومثال ذلك كتابه " شرح كلمات الصوفيه والرد على ابن تيميه من كلام " **الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى** " ويقع هذا الكتاب فى ٤٦٢ صفحة ، وللمؤلف اكثر من عشر كتب تدور حول هذه العقائد ، مثل كتاب " **الانسان الكامل** " وكتابه " **القطب الغوث الفرد** " ويمكن الحصول على المطبوع من هذه الكتب مجاناً عن طريق المراسلة على حسب العنوان المبين فى نهاية كل كتاب .

٢ – على الصعيد الغربى نجد الدعوة الى فلسفة وحدة الوجود تأخذ بعداً مؤسسياً منظماً ، ومثال ذلك " **جمعية محي الدين بن عربى** " فى بريطانيا . وغيرها من المؤسسات والهيئات في فرنسا وأمريكا .

٣ – كما أثر فكر ابن عربي على بعض الأعلام البارزين فى العالم ، مثل الشاعر الايطالى الشهير " **دانتي** " فى الكوميديا الالهية ، والمفكر الفرنسى المعاصر " **روجيه جارودي** " الذي اعتنق الاسلام ثم تبنى فكر ابن عربي وأخذ يدعو الى وحدة الاديان بل ووحدة الوجود بكل صراحة ووضوح .

٤ – اضافة الى ذلك فإن الجهود والدراسات الكثيرة التى تقوم بها دوائر الاستشراق قد اعتنت عناية فائقة باحياء الجانب الفلسفى والوجودي والاشراقى فى التصوف المنسوب للاسلام فالجهود التى قام بها (**نيكلسون ت ١٩٤٥**) ، و (**ماسينيون ت ١٩٦٢**) ، و (**هنري كوربان ت ١٩٧٨**) .. الخ ، ما هى إلا نبش للتراث القديم من أجل إحياء هذا الفكر المنحرف ، وكان لابن عربي حظ وافر من هذه الدراسات وغيرها ، والبحوث التى خصت ابن عربي لم تتحدث عن موقعه فى الدراسات الاستشراقية وأهداف احياء فلسفته ولاعن أثر فكره على مفكرى وفلاسفة الغرب بصورة شامله وبدراسة مستوعبة من المنظور الإسلامى ، وهذا ما دفعنى إلى الإهتمام بهذا الجانب البكر فى موضوع ابن عربى وفكره .

٥– ومما جعلنى أهتم بهذا الموضوع كذلك ، هو أن وحدة الوجود عقيدة قديمة جديدة ، فقد أخذت بهذا المذهب قديماً البراهمانيه والرواقيه ، والأفلاطونيه الحديثه ثم إنتقلت إلى العالم الإسلامى عند بعض الفرق والمذاهب ، كما أن لها حضور فى العالم الغربى ، فنجد وحدة الوجود الروحيه عند الفيلسوف الهولندى " **سبينوزا** " فى القرن السابع عشر ، ثم وحدة الوجود الماديه عند " **ديدور** " فى القرن الثامن عشر ، ثم جاء الفيلسوف

" **هيجل** " وتأثر بمن قبله وقال بوحدة الوجود المثاليه التى تقرر أن الله هو الـروح الكلـى الكامن فى الأرواح الجزئيه ، ووحدة الوجود الطبيعيه التى توحد الله والطبيعه .

هذه خلاصة لمجمل الأسباب التى دفعتنى إلى إختيار هذا الموضوع لرسالة الماجسـتير ، ولما فى هذه العقيده (**وحدة الوجود**) من تشويه وتحريـف للعقيـدة الإسـلاميه ، ولمـا فيـه مـن عمق تجعل الباحث يخرج بمادة ثقافية ومعرفية أصيلة يدرك من خلالها أصول العقـائد الباطلـة ومراحل تطورها ، وعملية التأثير والتأثر فى الفكر الإنسانى .

ولقد كتبت بحوث عديده ، ونشرت رسائل كثيره حول هذا الموضـوع ، ولكنـى أرى أن الأمر لايزال فى حاجة إلى طرق مباحث جديده لـم يلتفـت إليهـا بعد ، ومتابعـة مـا جد وتغير وتطور فى هذه الفلسفه الوجوديه ، كمـا أن لكل باحث نفسـه الخـاص فـى البحـث ولـه منهجـه وأدواته المتميزة فى تناول موضوعه ، وقد سرت فى رسالتى هذه على الخطة التاليه :

قسمت البحث إلى قسمين : **أولهما للدراسه ، والآخر للنص المحقق** ، أما الدراسـه فكـانت فـى ستة فصول ، تسبقها المقدمه ، وهى التى بين أيدينا ، وقـد تحدثت فيهـا عـن أهميـة الموضـوع ودوافعى للكتابة فيه ، وخطتى فى البحث والمنهج الذى سرت عليه .

أما **الفصل الأول** : فهو عن عصر **علاء الدين البخارى** ، وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسه .

المبحث الثانى : الحالة الإجتماعيه .

المبحث الثالث : الحالة العلميه .

المبحث الرابع : تأثره بأحوال عصره .

ولم يكن منهجي فى هذه المباحث مجرد العرض ، وإنما أذكر الإنجازات الإيجابية والممارسات السلبية لكل حالة من الأحوال السالفة ، كما أننى ناقشت بعض الآراء والمسلمات التى لم تتصف هذا العصر خصوصاً فى جانبه العلمى والمعرفى ، مع ملاحظة تطور الأفكار والعقائد وصراع المذاهب ، ثم قمت بعملية تطبيق عملى بين تلك الأحوال وأثرها على المصنف وأثر المصنف فيها وموقفه منها ، وسرت على نفس المنهج السالف حيث ذكرت تأثره بأحوال عصره فى الجانبين السلبى والإيجابى ، وناقشت بعض الأفكار الخاطئه لبعض المعارضين تجاه فهم المصنف كما إنتقدت شذوذات المصنف فى بعض أحكامه ، وأتبعتها بنتائج هامة مرتبطة إرتباطاً مهماً بموضوع الرساله .

الفصل الثانى : وتحدثت فيه عن حياة المصنف ، عن إسمه ولقبه ونسبه ، ومولده وموطنه وأسرته ، ورحلاته العلميه وإنتمائه العقدى ، كما تحدثت عن تلامذته وقد أطلت شيئاً ما فى هذا العنصر لأن المصنف لم يدرس من قبل ، وقد قمت بقراءة كتاب الضوء اللامع بأجزائه، حيث يمثل هذا الكتاب أكبر موسوعه تاريخيه مطبوعه تتحدث عن تراجم القرن التاسع الهجرى - **عصر المؤلف** - وحاولت أن أثبت فى ترجمتى لتلامذته جوانب التأثير التى أحدثها المصنف فى طلابه ، كما ذكرت كل من قرأ عليه رسالته " **فاضحة الملحدين** " بل وذكر من وافقه فى رأيه فى كل من ابن عربى وابن تيميه . ثم تحدثت عن مكانته بين أقرانه وثناءالعلماء عليه ، وعن مؤلفاته وآثاره وأخيراً تاريخ وفاته .

الفصل الثالث : وفيه مبحثان :

المبحث الأول : دراسة موجزه عن حياة ابن عربى ورحلاته فى طلب العلم ، وشيوخه فى العلوم الشرعيه والمعارف الصوفيه ، وتلامذته وآثاره ومؤلفاته ، وقد أوجزت الحديث فى هذا المبحث لأنه مبحث تاريخى قد طرق كثيراً فى المصنفات القديمه ، كما بحث كثيراً في دراسات معاصره ، ويضاف إلى ذلك فإن الأخ الباحث عبدالله الملا قد أشبع هذا المبحث فى تحقيقه لكتاب رد الفصوص للملا على القارى فى رسالته التى قدمها لدرجة الماجستير فى جامعة أم القرى ، عام ١٤٠٩ هـ .

المبحث الثانى : وموضوعه موقف العلماء من ابن عربى وتحقيق القول فيه ، ولا أظن أن شخصاً إختلف فيه الباحثون كإختلافهم فى ابن عربى ، ومن هنا جاءت صعوبة الكتابه فى هذا المبحث ، ولا أريد أن أكرر ما قاله من سبقنى فى هذا الموضوع ، وإنما إخترت منهجاً نقدياً فى الوصول إلى النتيجه الموضوعيه التى ترضى طلاب الحقيقه ، تكلمت عن الأسباب التى أدت إلى هذا الإختلاف الحاد والمتناقض تجاه ابن عربى وفكره ، وإستدركت على من سبقنى فى مسألة إستقراء الآراء وتعددها وتنوعها نقداً وإضافةً ، ولم أكتفي بتحقيق نسبة الأقوال لأصحابها ، وإنما تجاوزت المنهج الوصفى إلى المنهج النقدى التحليلى ، وهو يدور حول سؤال يقول : لماذا إختلف العلماء فى موقفهم من ابن عربى ؟ . وهنا تكلمت بإسهاب عن المؤثرات الخارجيه والعثرات المنهجيه ، ثم إنتقلت إلى آراء ومواقف المعاصرين فى هذا الموضوع ، وكان الحديث يتمحور حول عنصرين :

١ – موقفهم الشخصى والفكرى من ابن عربى وفلسفته .
٢ – موقفهم من آراء القدماء والسابقين فى ابن عربى وفلسفته .

كما أننى وقفت وقفة متأنيه أمام آراء ومواقف ثلاثة أعلام إختلف الناس فى فهم مواقفهم وهم : العز بن عبد السلام ، وابن تيميه ، والذهبى وأرجو أن أكون قد وفقت فى فك إشكالات فى هذا الموضوع وقد وظفت العلوم الإنسانيه ، علم النفس ، الصحه النفسيه ، العلوم الإجتماعيه . الخ فى هذا المبحث من أجل التوصل إلى جذور الأخطاء ، وفهم بعض الحقائق .

الفصل الرابع : دراسة موجزة عن كتاب فصوص الحكم ، وفيه أربعة مباحث .

صدرت هذا الفصل بالكلام على معنى كلمة فصوص وكلمة حكم ، وسبب اختيار ابن عربى لهذه التسمية ، وكلام شراح الفصوص من الصوفية على هذا العنوان ، وموقع كلمة حكمة عند عموم الصوفية ثم عند ابن عربى .

المبحث الاول : سبب تأليف الكتاب وتاريخ وضعه .
المبحث الثانى : طريقة ابن عربى فى ترتيب كتابه .
المبحث الثالث : خصائص اسلوب ابن عربى .

وقد توسعت شيئا ما فى هذا المبحث ، لانه يمس قضية هامة فى كتابات ابن عربى ألا وهى اسلوبه الذى تاه فى فهمه كثير من الباحثيث ، واختلفت بناء عليه احكامهم ومواقفهم من ابن عربى ، وقد مزج ابن عربى بين اسلوبه ومنهجه فى كتاباته الصوفية .

تكلمت على الاتجاهات الراصدة للغة ابن عربى .

١- الاتجاه الرمزى الاشارى .

٢- الاتجاه الآلى التقنى .

وناقشت الاتجاهين معا مرجحا مارأيته أقرب الى الصواب ، مستعينا بأدوات معرفية معاصرة مثل علم اللغة النفسى مع ملاحظة اثر البيئة والظروف التى أحاطت بابن عربى وأثرت على اسلوبه وتعبيراته .

المبحث الرابع : أهم مسائل الكتاب .

ولخصت فيه اصول فكر ابن عربى ، او المبادىء الكبرى فى فلسفته وهى :

١ - عقيدة وحدة الوجود .

٢ - القول بوحدة الاديان .

٣ - الانسان الكامل او الحقيقة المحمدية .

الفصل الخامس : أثره وموقعه من الثقافة الغربية .

الحديث عن اهتمام الغربيين بابن عربى وفكره يستلزم من الباحث ان يمهد فى الحديث عن اهتمامهم بالفكر الصوفى فى الاسلام ولا تكتمل الصورة حتى نسطر بعض الصفحات نتكلم فيها عن جهود المستشرقين فى دراسة التراث الاسلامى ، فكتبت عن :

١ - بداية اهتمام المستشرقين بالتراث الاسلامى .

٢ - الدوافع والاهداف التى الجأتهم الى بذل هذه الجهود الضخمة .

٣ - الوسائل التى استخدموها فى تحقيق تلك الاهداف .

وأنهيت الحديث بذكر اهدافهم الخاصة من بعث التراث الصوفى ، ثم تراث وفكر ابن عربى شيخ الصوفية على الاطلاق ، ثم دخلت على موضوع الفصل ، ابن عربى و أثره وموقعه من الثقافة الغربية ، والمنهج الذى سرت عليه فى هذا الفصل هو اننى قسمت الغربيين الى قسمين:

١ - الذين اثبتت الأدلة القاطعة أَن لهم اتصالاً بتراث ابن عربى .

٢ - الذين يلتقون مع ابن عربى فى اصوله الفكرية ومجمل عقيدته واحيانا مع اساليبه التعبيرية وغير ذلك ، ثم قمت بتقويم وتحليل آراء ونتائج الباحثين الشرقيين التى أقروها من خلال دراستهم لأحد هؤلاء الاعلام الغربيين ، وسيلاحظ القارىء الكريم اننى لم اغفل عن الاستعانة بالتحليل النفسى ، فى رصد النتائج والحكم عليها .

وفى آخر المبحث اشرت الى اهمية الاستمرار فى متابعة هذا الموضوع ، وذكر نماذج لبعض المؤسسات الغربية التي تبنت فكر ابن عربي مع الإشارة إلى بعض إصداراتهم باللغات العربية والغربية .

الفصل السادس : دراسة كتاب فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين

ويحوي هذا الفصل على تمهيد في موقف علاء الدين البخاري من ابن عربي .

والمبحث الأول : الباعث على تدوين الكتاب .

والمبحث الثاني : منهج علاء الدين البخاري في كتابه وفيه ثلاثة مطالب .

المطلب الأول : في عرض الكتاب .

المطلب الثاني : في المسائل التي تناولها المؤلف . بالرد .

المطلب الثالث : في المسائل المنتقدة على المؤلف ، وقد قسمتها إلى ثلاثة أقسام :

أولا : في المؤاخذات الخاصة : وتحدثت فيها عن الأخطاء التي وقعت منه في نقده لكتاب الفصوص .

ثانيا : المؤاخذات العامة : وتحدثت فيها عن الأخطاء العامة التي بدرت منه سواء كانت أخطاء منهجية أو علمية .

ثالثا : المآخذ في مسائل التصوف : و ناقشت فيها ثلاث مسائل بشيء من التفصيل لصلتها بموضوع البحث " التصوف " .

١ - تعريف التصوف .

٢ - كمال العبودية .

٣ - أقسام التوحيد عند الصوفية .

القسم الثاني : النص المحقق

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : توثيق نسبة الكتاب لصاحبه .

المطلب الثاني : تحقيق عنوان الكتاب .

المطلب الثالث : وصف النسخ المخطوطة .

المطلب الرابع : منهج التحقيق .

وكان منهجي في التحقيق ما يلي :

١ - لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلامذته كي أجعلها أصلا ، لجأت إلى طريقة التلفيق بين النسخ المعتمدة ، فأثبت النص مصححا ومضبوطا ، بإختيار النص الصواب والأصوب من بين تلك النسخ ، والإشارة إلى الفروق في النسخ في الهامش ، وقد أهملت الإشارة إلى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضي على الصحابة ، والثناء على العلماء .

٢ - عزوت الآيات القرآنية الواردة في الرسالة إلى سورها مصحوبة بذكر أرقامها .

٣ - خرجت الأحاديث ، مصحوبة ببيان درجتها من الصحة والضعف وغير ذلك .

٤ - عزوت الأبيات الشعرية والأمثال الأدبية إلى مصادرها .

٥ - عزوت أقوال العلماء إلى مصادرها ، قدر ما تيسر لي .

٦ - عرفت بالفرق والمذاهب الوارد ذكرها في الكتاب .

٧ - ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا المشاهير .

٨ - علقت على المباحث الكلامية والعقائدية وغيرها من المباحث المهمة .

٩ – شرحت المصطلحات الصوفية الوارد ذكرها في الكتاب مبينا قدر الإمكان جهود ابن عربي في تطوير هذه المصطلحات ، وخصوصيتها في مذهبه ، كما شرحت المصطلحات المنطقية والفلسفية .

١٠– شرحت المفردات اللغوية المبهمة والغريبة .

١١– لما كان المصنف كثير النقل عن شرح المقاصد للسعد التفتازاني ، مع تصرفه في النقل دون أن ينبه إلى ذلك ، لذا فقد كررت الإشارة إلى هذا النقل في أماكن قد تكون متقاربة لإختلاط كلام السعد بكلام المصنف ، وحتى يمكن لو أراد المقارنة أن يرجع إلى أماكن النقل والتأثر في شرح المقاصد .

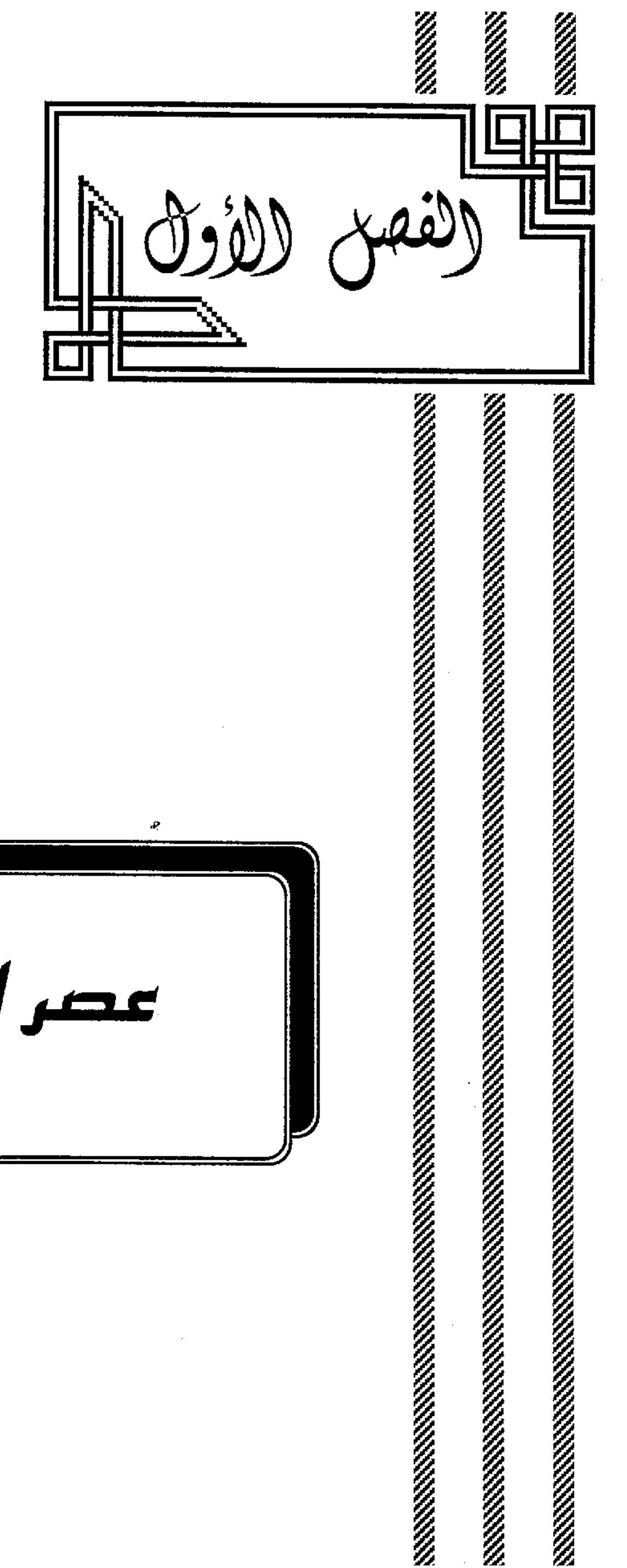
بالنسبة للمصطلحات الصوفية الواردة في النص المحقق ، فإنني بعد أن أعرفها كما عرفتها مصادر الصوفية المعتبرة ، أتبعها بما أضافه ابن عربي عليها من إضافات وتطوير إن أمكن ، ومثاله مصطلح الفناء ، وكذلك إن وجدت تقويما للمصطلح من قبل علماء السنة وضعته ومثاله مصطلح السكر .

وكذلك فعلت – من حيث التقويم – مع المصطلحات الفلسفية والكلامية والمنطقية ومثاله مصطلح المنطق ومصطلح الكلام .

هذا وقد بذلت جهدا مضنيا فى الجزء الفلسفى والكلامى من المخطوط لصعوبة تراكيبه وغموض مراداته وتعقيد سياقاته وتداخل كلام الفلاسفة بكلام الصوفية والمتكلمين ، فرجعت إلى المعاجم الفلسفية والمنطقية وكتب علم الكلام ، ومراجعة العلماء المختصين بهذا الفن ، حتى كانت المسألة المعقدة ، تفهم فى وقتها ثم سرعان ما تغيب عن الذهن .

وسيلاحظ من يقرأ الرسالة ما أقول ، والله أسأل السداد والتوفيق .

قسم الدراســة



الفصل الأول

عصر المؤلف

المبحث الأول

الحالة السياسية

تمهيد

ولد العلاء البخاري عام ٧٧٩هـ، وتوفي عام ٨٤١هـ[1]، وبهذا يكون قد عاصر فترة حكم المماليك الذين كانوا يحكمون مصر والشام وبعض الممالك ، ومن المقطوع به بديهة عند عامة الناس أن الإنسان يتأثر ببيئته تأثراً بالغًا ، إذ البيئة هي المحضن التربوي الذي يكوّن شخصية الإنسان بشقيها العقلية والنفسية .

فالمجتمع بكل ما فيه من ثقافات وعقائد وأفكار ونظم تواضع عليها الناس وعادات توارثوها . . . كل ذلك له أثره على الفرد عن طريق الاتصال والتفاعل مع الآخرين .

ومن هنا كان لابد أن نتحدث ولو بشيء من الإيجاز عن ظروف المجتمع السياسية والاقتصادية والعلمية لكي نتعرف بعد ذلك على جهود المصنف العلمية والعملية والإصلاحية في هذا المجتمع ، وننبه كذلك على الجوانب السلبية التي لحقت به ، لكي تكون صورة المصنف مكتملة لدى القارئ .

* * *

(١) انظر التفصيل في ترجمة حياته من هذا الجزء ص٥٠ ، ٨٤ .

دولنا المماليك

٦٤٨هـ - ٩٢٣هـ

بدأ عصر سلاطين المماليك عام ٦٤٨هـ على يد الملك المعز «عز الدين أيبك» واستمروا في الحكم حتى عام ٩٢٣هـ أي نحو ٢٧٥ سنة، متخذين القاهرة مقراً لسلاطينهم.

وقد اتفق المؤرخون على تقسيم هذه الحقبة إلى قسمين تولى خلالهما أمر المماليك نوعان من السلاطين يعودون في أصولهم إلى جهتين وهما: «المماليك البحرية» و«المماليك البرجية أو الجركسية». ولنتكلم عن كل منهما بايجاز ثم نتناول العهدين معاً تناولاً إجمالياً نلقي الضوء فيه على الأوضاع السياسية القائمة آنذاك، مستخلصين الانجازات الايجابية التي قام بها المماليك والتي ساهمت في بناء المجتمع وقوته وتماسكه ضد الأخطار الخارجية والداخلية، والممارسات السلبية التي سلكها سلاطين المماليك والتي غلبت على جهازهم الإداري والعسكري مما عجلت بسقوطهم والقضاء على دولتهم[١].

دولة المماليك البحرية

٦٤٨ - ٧٨٤هـ

مؤسسها «عز الدين أيبك» وحكمت نحو مائة وثلاثين سنة بين سنتي ٦٤٨هـ - ٧٨٤هـ. وكلمة البحرية أطلقت على طائفة من المماليك قبل تأسس دولتهم[٢].

(١،٢) ـ عصر سلاطين المماليك ١/٢٢.

وقد تعددت التفسيرات لاسم البحرية الذي أطلق عليهم، فالرأي الشائع الذي يذهب إليه معظم المؤرخين السابقين والمحدثين أن السلطان الصالح نجم الدين أيوب أول من رتب المماليك البحرية، وأول من ساهم بذلك نسبة إلى بحر النيل الذي أحاط بشكناتهم في جزيرة الروضة[١] .

غير أن الدكتور محمد مصطفى زيادة وتلميذه الدكتور أحمد مختار العبادي يشككون في صحة الرأي الأول ويطرحون فرضية أخرى لتسميتهم بالمماليك البحرية، وأدلتهم وجيهة وقوية وليس هذا موضع تفصيل مثل هذه الفرعيات[٢] .

وعند البحث عن الأصول العرقية التي ينتمي إليها المماليك البحرية، نجد أن معظمهم من الأتراك المجلوبين من بلاد القفجاق - شمالي البحر الأسود - ومن بلاد القوقاز قرب بحر قزوين. ولعل كثرة هذا العنصر على غيره من سائر المماليك تعود إلى ما أجمع عليه المؤرخون، من أن الأتراك القفجاق امتازوا عن غيرهم من طوائف الترك بقوة البأس، والشجاعة النادرة وحسن الطلعة وجمال الشكل[٣] .

وليس معنى ذلك أن جميع المماليك في مصر والشام طوال عصر المماليك البحرية كانوا ينتمون إلى ذلك العنصر ذلك أنه بدأت تصل إلى مصر منذ عهد بيبرس دفعات من المماليك من أصل مغولي، وهؤلاء سرعان ما ارتقوا في وظائف الدولة حتى أن السلطان كتبغا نفسه (٦٩٤ - ٦٩٦هـ) كان مغولي الأصل[٤] ، إضافة إلى أن المماليك الذين كانوا يجلبون من مناطق أخرى متعددة ينحدرون من

---

(١) - قيام دولة المماليك الأولى ص٩٧. وانظر معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي ص ١٤٤، العصر المماليكي ص٥، وعقد الجمان، للعيني، حوادث سنة ٦٤٧هـ.

(٢) - انظر: تفصيل هذا الموضوع: كتاب قيام دولة المماليك الأولى، ص ٩٧ وما بعدها.

(٣) - مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، عاشور ص ١٦٧.

(٤) - المصدر نفسة ١٦٨ص.

أصول مختلفة حتى أصبحوا خليطاً «لا يربطهم دم ولا عنصر، وإنما يربطهم شيء واحد هو أنهم مماليك اشتروا بالمال»[(١)].

دولة المماليك الجراكسة

(٧٨٤هـ - ٩٢٣هـ)

تلك هي الدولة الثانية من دولتي المماليك. وأصل التسمية يعود إلى أن مماليكها من الجراكسة، وهم عنصر قوقازي الجنس[(٢)]. وينتمون إلى بلاد الكرج (جورجيا) وهي البلاد الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود. وهي جزء من أقاليم الاتحاد السوفيتي(سابقًا) ، وتوجد منطقة تعرف باسم شركس تمتد على الشاطيء الشرقي للبحر الأسود، سكانها يعرفون بالشراكسة[(٣)] ويطلق عليهم في المصادر العربية اسم الجركس والشركس والشراكسة وفي القليل الجهاركس[(٤)].

* نشأة فرقة المماليك الجراكسة:

أراد السلطان سيف الدين قلاون أن يبني قوة عسكرية جديدة من المماليك يعتمد عليها ضد منافسيه من كبار الأمراء وتكون عونا له ولأولاده من بعده في تثبيت عروشهم ولتحقيق هذه الغاية أنشأ فرقة جديدة من المماليك اختار أفرادها من جنس غير الأجناس التي انتمى إليها مماليك عصره، فأعرض عن شراء الأتراك والتتار والتركمان، وأقبل على شراء الجراكسة[(٥)]، وأطلق عليهم اسم البرجية،

---

(١) ـ موسوعة التاريخ الإسلامي. د. أحمد شلبي. ص ١٩٩.

(٢) ـ المماليك ، العريني . ص ٦٣.

(٣) ـ موسوعة التاريخ الإسلامي ٥/ ٢٠٠.

(٤) ـ المماليك ، العريني ص ٦٣.

(٥) ـ تعددت التفسيرات حول الدوافع التي دفعت السلطان المنصور قلاون إلى اختيار مماليك فرقته الجديدة من الجركس بالذات. حول هذا المبحث انظر: العصر المماليكي ص ١٤١، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ص٢٤١.

نسبة إلى أبراج القلعة التي أقاموا فيها[١]. وقد بلغ عددهم اثنى عشر ألف مملوك، تعهدهم قلاون بالتهذيب ونهاهم عن التعرض للرعية[٢].

هذه لمحة عامة عن نشأة دولتي المماليك، وأصول سلاطينها. والدارس لهتين الدولتين يجد تشابها كبيراً بينهما، وأنهما لا تختلفان في مظهر جوهري يستحق من أجله اعتبار العهد المملوكي عهدين لا عهداً واحداً.

فسلاطين العهدين من معتوقي المماليك المشتراة أو من أبنائهم، ونفوذهما السياسي امتد من مصر إلى الشام والحجاز وأكثر الأيام، وخضعت لهم أحياناً بلاد السودان والمغرب، وما وراء بلاد الشام نحو الشرق. كما أن حروبهما كانت ضد التتار والفرنجة والسلاجقة، والنظام العسكري وخصائص الجند من الصبر والجلد والمهارة القتالية كانت واحدة ويتشابه سلاطين الدولتين في حب الظهور بمظهر المحافظة على الدين والذب عن حمى الإسلام والغيرة على الشريعة، فقربوا العلماء وأكرموهم، وبذلوا من أملاكهم الخاصة أوقافاً كثيرة في وجوه البر، فبنوا المساجد والمستشفيات والمدارس والسبل. كما أن نظام العمل وترتيب الدواوين وما إلى ذلك كان يسير في الدولتين على وتيرة واحدة تقريباً[٣].

على الرغم[٤] من أن الدولة البحرية راعت النظام الوراثي في السلطنة أكثر من البرجية. وعلى الرغم من ازدياد المؤامرات الداخلية والفتن والثورات مع قلة العناية التامة بتربية الجند واختلاط أجناسهم وفسادهم في الدولة الجركسية، بالنسبة لما كان عليه الحال في الدولة البحرية.

---

(١) ـ معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي ص ١٤٥.

(٢) ـ سيف الدين قلاون، جوزيف بدوي. مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، العدد الرابع ص٢١٩، مصر والشام في عهد الأيوبيين والمماليك ص ٢٤١.

(٣) ـ عصر سلاطين المماليك ٤١/١.

(٤) ـ الجار والمجرور متعلق بالفعل يجد من الجملة المار ذكرها في السطر الرابع من أعلى .

أما ماعدا ذلك فهما متشابهتان. إذاً ما السبب الذي جعل المؤرخين يعتبرون العهد المملوكي دولتين لا دولة واحدة مع وجود هذا التشابه الكبير بينهما[١] ؟

والجواب على ذلك أن المؤرخين راعوا في التسمية الاختلاف اليسير في الجنسية بينهما فالمماليك البحرية أتراك والمماليك البرجية جراكسة، كما راعى المؤرخون مكان السكنى لكل منهم، فالبحرية كانوا يسكنون أول أمرهم قلعة الروضة، و«الجركسية» كانوا يسكنون قلعة الجبل[٢] .

لم يتعرض الإسلام لأوقات عصيبة، وأخطار متعددة تهددهم بالاجتثاث وتقضي على ما بقي من حضارتهم وقوتهم، مثل التي تعرض لها في القرن السابع الهجري. إذ تعرض المسلمون في هذا القرن إلى اجتماع قوتين عظيمتين قاصدة القضاء على الإسلام القوة الأولى تتمثل في جحافل المغول الآتية من المشرق والمكتسحة أمامها أية قوة تعترضها والقوة الثانية. الممالك الصليبية المزروعة في قلب الشرق ـ بلاد الشام ـ والتي تحظى بالدّعم المستمر من الغرب الأوروبي بالرجال والعتاد وشق النفوس بالدعاية المغرضة الهادفة إلى احتلال بيت المقدس.

في هذا الجو القاتم قامت دولة المماليك في مصر، وأخذ زعماؤها يعملون في سبيل هدف مزدوج: تحقيق وحدة العالم الإسلامي الذي مزقته الخلافات الداخلية، وأنهكته الغزوات الخارجية، ثم كبح جماح الأعداء المتربصين بهذا العالم[٣] .

---

(١) ـ عصر سلاطين المماليك ١/٤١.

(٢) ـ المصدر نفسه. ١/٤١.

(٣) ـ الظاهر بيبرس قاهر المغول والصليبيين، عفيف رزق، الفكر الاستراتيجي العربي العدد الثالث يناير ١٩٨٢، ص ٢٩٥.

* مكاسب وإنجازات المماليك العسكرية والسياسية:

لقد حقق المماليك انتصارات كبيرة على المغول والصليبيين، وكان لهذه الانتصارات نتائج باهرة شملت نواحي متعددة سياسية ونفسية وحضارية وعسكرية وعقائدية، ويمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

١ ـ فعلى الصعيد النفسي زالت تلك العقدة التي تتمثل في المناعة الحربية لدى المغول وخرافة الاعتقاد بأن المغول قوم لا يهزمون[١] !

٢ ـ كما أدت هذه الانتصارات العظيمة إلى انتشار الإسلام في أبناء المغول بعد أن ارتفعت الروح المعنوية للمسلمين لا سيما في فارس وأخذوا ينافسون المسيحيين في شرح تعاليم الإسلام للمغول، مما أدى إلى تحولهم إلى العقيدة الإسلامية[٢] .

٣ ـ عودة الوحدة بين مصر والشام، بعد أن كانت بعض ولايات الشام تأبت على سلاطين المماليك إثر قيام دولتهم في مصر[٣] .

٤ ـ إضعاف بقايا الوجود الصليبي على ساحل بلاد الشام، ثم اقتلاع جذورهم نهائياً من ساحل بلاد الشام[٤] .

٥ ـ ومن الناحية الحضارية فإن انتصار المماليك على المغول جنب مصر ويلات الغزو المغولي المدمر، ولم تتعرض القاهرة لما تعرضت له بغداد ودمشق وغيرهما من الخراب والدمار الذي عطل ما كانت تزخر به هذه

---

(١) ـ قيام دولة المماليك الأولى ص ١٦٧، موسوعة التاريخ الإسلامي ٥/ ٢٢٠.

(٢) ـ جهاد المماليك ص ١٣٤، ٣٥٦، العسكرية الإسلامية في عصر المماليك ص١٢.

(٣) ـ موسوعة التاريخ الإسلامي ٥/ ٢٢٠، العصر المماليكي ص ٣٦.

(٤) ـ جهاد المماليك ص٣٥٧.

المدن الإسلامية من العلوم والآداب والفنون وسائر المعالم الحضارية، وبقيت القاهرة مكاناً آمنا يهرع إليه العلماء والأدباء وأصحاب الحرف، حتى اكتسبت عاصمة المماليك مكانة ممتازة في هذا المجال إلى جانب مكانتها السياسية[١].

٦ - وقد توج المماليك انتصاراتهم بإحياء الخلافة العباسية في القاهرة بعد غيابها عن الوجود ثلاث سنين، فحازوا على ثقة الناس بهم، وأضفوا على دولتهم صفة شرعية[٢].

على أن الحدث الكبير الذي شهده ذلك العصر كان دخول تيمور لنك حلب ودمشق سنة ٨٠٣هـ، فقد عاث في الشام فساداً، فقتل الأبرياء وهتك الأعراض ودمر العمران، وعاش الناس أياماً في بلاء عظيم بين محاربة له ومهادنة إلى أن غادر الشام وتركها خراباً بعد أن دمر منشآتها ومظاهر الحضارة بها، وأذاق الناس صنوف العذاب والتنكيل[٣].

ومن حسن حظ المماليك أن مات تيمورلنك سنة ٨٠٤هـ[٤] وشب النزاع بين خلفائه انتهى إلى فتنة داخلية استنفدت قواهم جميعاً، وأتاحت للمماليك استعادة شمال الشام.

---

(١) - المصدر نفسه ص ٣٥٤.

(٢) - قيام دولة المماليك الأولى، ص ١٦٧، جهاد المماليك، ص ١٣٧، ١٣٦، ٣٥٦، مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، العدد الثالث، يناير ١٩٨٢، ص٢٩٨.

(٣) - انظر تفصيل الأحداث في: بدائع الزهور ٢/١ ص ٥٩٦ وما بعدها، ص٦١٢ وما بعدها، وكتاب تيمور لنك في دمشق لأكرم العلبي. ١٢٨، ١٤٠، ١٨١، موسوعة التاريخ الإسلامي ٢٢١/٥.

(٤) - أثبت ابن إياس خبر موته سنة ٨٠٤هـ بدائع الزهور، بينما أرخ ابن عرب شاه موته سنة ٨٠٧هـ في ليلة الأربعاء ١٧ شعبان. عجائب القدور.

* سلبيات ومفاسد الحالة السياسية في عصر المماليك:

١ ـ صحيح أن المماليك أحيوا الخلافة العباسية إلا أنهم لم يكونوا مخلصي النية حين أقاموا الخلافة في مصر، فكانوا يهدفون إلى تدعيم مركزهم السياسي، ولم يجعلوا للخليفة إلا تولية السلطان. وكان يؤتى به في المواقف الرسمية لتتميم الحاشية، فلم يكن الخليفة إلا دمية في يد السلطان يلهو بها ويلعب[(١)] .

٢ ـ ومن سيئات الحالة السياسية كذلك كثرة الفتن الداخلية المحتدمة والمؤامرات المستعرة النطاق التي دبرها الأمراء بعضهم ضد البعض الآخر أو دبرها بعض الأمراء ضد سلطانهم أو قام بها عدد من المماليك ضد سادتهم من سلاطين وأمراء[(٢)] .

٣ ـ ومن القلاقل التي أرهقت دولة المماليك ثورات العربان، فقد كان كثير من هؤلاء يقيمون في أنحاء متعددة من البلاد، الشرقية والغربية والبحرية والوجه القبلي وكذلك كان هناك عرب صحراء الشام، وصحراء بلاد العرب.

وقد تعددت منهم الفتن وشغلوا السلاطين والأمراء زمنا بمكافحتهم ويغلب عليهم حب النهب والسلب، وكثيراً ما كانوا ينتهزون فرصة الفتن الداخلية بين الأمراء، أو خروج الجنود المماليك إلى الغزو، أو هزيمة تصيب جيشاً مملوكياً فيغيرون عليه أو على البلاد وفلاحيها وزراعها، فيسلبون ما لديهم من قوت ودابة[(٣)] .

---

(١) ـ قيام دولة المماليك ص١٨٩.

(٢) ـ عصر سلاطين المماليك ٢/٣٠٠، وما بعدها.

(٣) ـ عصر سلاطين المماليك ٢/٣٠٤.

٤ - إهمال حقوق الشعب السياسية:

استأثر المماليك بالحكم ففرضوا أنفسهم حكاماً لهذه البلاد، دون أن يكون لأهلها رأي فيما فرضوه. وظلوا طبقة ممتازة، لها تعاليهما الخاصة وتقاليدها الخاصة، ومكتسباتها المادية والإدارية التي لا يشاركهم فيها غيرهم إلا في النادر[(١)] وانتهجوا خطة في معاملة الشعب وإقصاء أفراده عن كل نفوذ وسلطة، جعلت هذه الحقوق مجهولة من الشعب إلى درجة أنه لم تكن تحوم له حولها آمال. ومع الزمن تمادى إهمال حقوق الناس، واستبد ظلم الأمراء على الرعية[(٢)]، حتى قال المقريزي «وقد نزل بالناس من المماليك بلاء لا يوصف ما بين نهب وقتل وسجن وسبي، بحيث لو ملك الفرنج مازادوا في الفساد على ما فعله المماليك»[(٣)].

(١) ـ أحوال العامة في حكم المماليك ص١٦٢.

(٢) ـ عصر سلاطين المماليك ٢/٢٦٧ وما بعدها.

(٣) ـ الخطط ٢/٢٣٧، الدولة المملوكية ٣٦٧، ٣٦٨.

المبحث الثاني

الحالـة الاجتماعية

* الحالة الاجتماعية

تكونت دولة المماليك من أخلاط من الأمم، فقد ضمت العرب والأتراك والجركس والأكراد والمغول واليهود والنصارى وغيرهم من الأصول والمذاهب المختلفة، إلا أن الأتراك والجراكس تمكنوا من السيطرة السياسية لكونهم يمثلون الطبقة العسكرية المتميزة، أما بقية عناصر الشعب فقد كانت محكومة لهذه الطبقة الحاكمة[١]،

وكان المجتمع في عصر المماليك مجتمعاً طبقياً، بمعنى أنه تألف من عدة طبقات متميزة بعضها عن بعض في خصائصها وصفاتها ومظاهرها[٢].

وقد قسم المقريزي المجتمع في عصره إلى سبعة أقسام: أهل الدولة وقد كثرت الأموال بأيديهم مياسير التجار، أصحاب البز وأرباب المعايش، أصحاب الفلاحة، الفقهاء وطلاب العلم، أرباب المهن والأجراء والحمالين والخدام والسُّواس والحاكة وأهل الخصاصة والمسكنة[٣]. ويلاحظ أن المماليك ظلوا طبقة منفصلة عن سائر السكان في مصر والشام.

ولم يحاولوا الامتزاج بأهلها، فلم يتزوجوا منهم واختاروا زواجهم وجواريهم من بنات جنسهم مما عمق الفجوة بين الحكام والمحكومين، وترك أثره الواضح في نفوس المصريين والشاميين الذين ظلوا طوال عصر المماليك لا يعنيهم شيء من أمر الأحداث الكبرى الداخلية والخارجية التي أحاطت بمجتمعهم[٤].

---

(١) ـ غياث الأمة يكشف الغمة ص١١١.

(٢) ـ العصر المماليكي ص ٣٢٠.

(٣) ـ غياث الأمة بكشف الغمة ص ١١١.

(٤) ـ العصر المماليكي ص ١٢٢.

ولم يتأخر المماليك في تقديم خدمات جليلة لمجتمعهم الذي يحكمونه فقد اهتم سلاطينهم بإنشاء كثير من المنشآت والمرافق الاجتماعية المتنوعة، مثل الفنادق والخانات والوكالات والأسبلة والحمامات والبيمارستانات وغيرها[١].

إلا أن الحالة السياسية المضطربة في الداخل والخارج وما ترتب عليها من تصرفات خاطئة من قبل الادارة المملوكية بددت تلك الخيرات التي قدمها المماليك في عيون الناس وقلوبهم.

وقد كان من الطبيعي والحالة السياسية ماذكرنا، مع تولي مجموعة ممن لاتقوى لهم من أمراء المماليك مناصب إدارية كبيرة أن لاتكون هناك حياة اجتماعية مستقرة، نذكر باختصار بعض مظاهر الضعف والاضطراب في الحالة الاجتماعية:

(*) الاحتكار الاقتصادي الذي كان يفرضه بعض سلاطين المماليك وما نتج من مضار كبيرة على المجتمع المملوكي. وقد توصل الدكتور حسن حبشي في بحث له عن الاحتكار المملوكي وعلاقته بالحالة الصحية، وذلك في دراسة إحصائية دقيقة، إلى «أن نظام الاحتكار أدى في مصر المملوكية إلى سيطرة طبقة استغلالية من كبار الأثرياء والأمراء والسلاطين، وإلى إفقار الشعب والتحكم في الأسعار بصورة استبدادية سيطرت على مقدرات البلاد وانتهت إلى حرمان الأهالي من كثير من المواد الغذائية الأولية مما أضعف القدرة الشرائية والمقاومة الصحيحة»[٢].

(*) فرض الضرائب الكثيرة على جميع طبقات المجتمع من فلاحين وتجار وصناع وأرباب الحرف، وكثيراً ما فرضوها ظالمة فيها الشطط الكثير بل كثيراً ما

---

(١) ـ مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ص٢٨٩.

(٢) ـ الاحتكار المملوكي وعلاقته بالحالة الصحية، حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس ١٣٥/٩-١٥٧، سنة ١٩٦٤.

فرضوها للمصلحة الخاصة[١] ولقد توسع الدكتور محمود رزق سليم في رصد ظاهرة الضرائب في العصر المملوكي وذكر تاريخها وفرضها وإلغاءها وأنواعها وظروفها وما لابس ذلك من الحوادث والاعتبارات فمن أراد التوسع فلينظر كتابه[٢].

(*) تفشي الرشوة في قطاعات عديدة في مجتمع المماليك، وعلى الرغم مما جاء في خطط المقريزي من أنها ارتكبت للمرة الأولى زمن الأمير سيخو الذي ساندها عند تعيينه لعمال الأقاليم، وأنها انتشرت وأفحش فيها زمن السلطان الظاهر برقوق (٧٨٤)[٣] فإنه بالإمكان التأكيد بأن الرشوة وجدت منذ بداية العصر المملوكي[٤]. وتفاقم أمر الرشوة في هذا العصر فشمل القطاعات العسكرية والإدارية بل امتد إلى الوظائف الدينية، ومن النماذج التي ذكرها الحافظ ابن حجر في كتابه أنباء الغمر، أحمد بن محمد شهاب الدين المعروف بابن النسخة (ت ٨٤٩هـ) قال عنه: «كان غاية في إبطال الأوقاف وتصييرها ملكا بضروب من الحيل، وله في ذلك مهارة وشهر بها، ومهر في ذلك بحيث فاق أهل عصره في ذلك مع أنه كان يتمذهب لمالك»[٥].

(*) وكذلك امتازت الحياة الاجتماعية في هذا العصر بكثرة الأعياد الدينية المبتدعة، والمبالغة في إحياء تلك الأعياد. ففي الأعياد ذات الصبغة الدينية كان

---

(١) ـ عصر سلاطين المماليك ٢/ ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) ـ المصدر نفسه ٢/ ٢٨٠ ـ ٢٩٣.

(٣) ـ الخطط، ١/ ١١، السلوك ٣/ ٨ ـ ٩.

(٤) ـ البذل والبرطلة زمن سلاطين المماليك ص٢٥.

(٥) ـ إنباء الغمر ٩/ ٢٤٠ وانظر الشواهد على ذلك في بقية المذاهب الفصل الخامس من كتاب «البذل والبرطلة» ص ٩٧ ـ ١٢٧.

الناس يتبادلون التهنئة ويقيمون الولائم ويتصدقون على الفقراء، ويبالغون في إظهار السرور[١]. وكان للطرق الصوفية أثراً في تأصيل ما ورثه المجتمع المملوكي من بدع الفاطميين، «فقد شرعوا لأنفسهم الموالد عيداً وجعلوها عنصراً دينياً ثم لم يتورعوا عن الوقوع في الإثم من خلالها ثم ما لبثوا أن سوغوا ذلك الإثم وبرّروه بشتى التأويلات وفنون التخريجات»[٢]، ويعتبر مولد سنة ٧٩٠هـ من أشهر الموالد التي أجمع المؤرخون على فسادها العظيم حتى ارتكبت فيها أمهات الكبائر.

يقول المقريزي عن هذا المولد «كان فيه من الفساد مالا يوصف ووجد في المزارع مائة وخمسين جرة خمر فارغة سوى ما حكى عن الزنا واللواط»[٣] ويقول عنه أبو المحاسن: «وتنوعوا تلك الليلة في الفسوق، لكثرة اختلاط النسوان والمردان بأهل الخلاعة، فتواتر الخبر أنه وجد في صبيحة تلك الليلة من جرار الخمر التي شربت بالليل فوق الخمسين فارغة، ملقاة حول الزاوية في الزراع، وافتضت تلك الليلة عدة أبكار»[٤] وإذا كان الفساد ملازم المولد النبوي، فإنه من باب أولى أن يكون ملازماً لموالد أقطاب التصوف كالبدوي وغيره، يقول السخاوي عن المولد الأحمدي «كانت تتخذ فيه أماكن تعد للفساد في تلك الأيام لكثرة الجموع»[٥] وأصبح الفساد من خصائص هذه الموالد حتى قال السخاوي عن المولد الذي أقيم بالقرب من المحلة الكبرى «ووقع فيه فساد كبير على العادة»[٦].

(١) ـ مصر والشام ص ٢٨٩، التبر المسبوك ص ١٣ ـ ١٤.

(٢) ـ السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ص ٣٢٣.

(٣) ـ السلوك ٥٧٦/٣.

(٤) ـ المنهل الصافي ٤٣١/٢.

(٥) ـ التبر المسبوك ١٧٦.

(٦) ـ المصدر السابق ص ١٧٧.

ولم تقتصر الفواحش في الموالد على الساحات العامة التي تخصص لها، وإنما انتقلت أيضاً إلى زوايا الصوفية أنفسهم، فابن حجر يخبر عن مولد الشيخ اسماعيل الإنبابي أنه «انقطع بزاويته ثم صار يعمل عنده المولد كما يعمل بطنطا ويجعل فيه من المفاسد والقبائح ما لا يعبر عنه»(١).

هذه بعض المظاهر الاجتماعية السالبة في المجتمع المملوكي، ولابد قبل أن أنهي الحديث عن حياة المماليك الاجتماعية، أن أنوه بدور العلماء والقضاة والفقهاء في الوقوف أمام فوضى المماليك وطغيانهم، وقد كان هؤلاء القضاة وعلماء الشريعة يمثلون الهيئة الشرعية التي تسند الشعب، وتتكلم بلسانه، وتدافع عنه ضد كل طغيان، وكان الناس يثقون بهذا الدين وبأهله الصادقين(٢).. وقد لمعت أسماء كثيرة من أئمة الدين في الوقوف بصراحة أمام الممارسات الجائرة من أصحاب القرار والدفاع عن حقوق الناس كالإمام سراج الدين البلقيني، والشيخ أكمل الدين، والبرهان ابن جماعة(٣) وغيرهم.

لقد صبر المسلمون على كثير من تجاوزات المماليك التي أضرت بهم، وذلك أن هؤلاء المماليك في نظر المسلمين جميعاً، كانوا حماة الإسلام فهم حاربوا الصليبيين وطردوهم من أرض الشام، مع أن الأيوبيين قبلهم لم يتمكنوا من ذلك، كما أوقفوا الخطر المغولي الوثني، الذي كان يريد أن يعيد مكة مركزاً للوثنية.. وكاد يستولى على معظم بلاد الإسلام.

يضاف إلى ذلك، أن المماليك أحيوا الخلافة العباسية التي ساعد إحياؤها على الإبقاء على وحدة المسلمين(٤).

---

(١) ـ إنباء الغمر ١/٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٧.

(٢) ـ موقف المصريين من حكم المماليك حوليات كلية الأداب ، بجامعة عين شمس، ٥١/١٢، سنة ١٩٦٤.

(٣) ـ حسن المحاضرة ٣٠٤/٢، ٣٠٥، أحوال العامة في حكم المماليك ١٦٣.

(٤) ـ موقف المصريين من حكم المماليك ص٥٨.

المبحث الثالث

الحالة العلمية

* الحالة العلمية:

شهد العصر المملوكي نشاطاً ثقافياً واسعاً، وازدهرت فيه الحركة العلمية ازدهاراً ملحوظاً، فعدت مصر - عاصمة المماليك - ومن بعدها الشام محوراً لنشاط علمي متعدد الأطراف. ويرجع السبب في ذلك إلى الدمار الكبير الذي أصاب أنحاء العالم الإسلامي في العراق على أيدي المغول وفي الأندلس على أيدي الصليبيين، فضلاً عما أصاب بلاد الشام من أضرار على أيدي المغول والصليبيين جميعاً[(١)]، فلم يجد علماء المشرق والمغرب بلداً مسلماً آمناً يصلح للسكنى سوى مصر «حيث صارت محل سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء»[(٢)].

ومما أدى إلى نشاط الحركة الثقافية في عهد المماليك.، تشجيع سلاطين المماليك للعلم وأهله فقد كان لهم اهتمام بالغ في بناء المدارس والمعاهد وغيرها من المؤسسات التعليمية[(٣)]، مع إكرام العلماء وإجلالهم[(٤)]، بل أن بعض أمراء المماليك وأبنائهم في مصر انشغلوا بالتاريخ والفقه والحديث واللُّغة العربية، وتصدى بعضهم لإقراء الطلبة والتدريس لهم[(٥)].

وقد نبغ في عصر العلاء البخاري، أئمة كبار وعلماء ذوو كفاءات علمية قوية كانوا محط ثقة الناس، وطار صيتهم العلمي في الآفاق. وهؤلاء أبرز أهل العلم والاجتهاد الذين عاصروا العلاء البخاري، أذكر أسماءهم أو أسماء شهرتهم، ثم أتبعها بتاريخ الوفاة.

---

(١) - مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ص ٢٩٢ التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك ص ١٥٨، عصر سلاطين المماليك ١٧/٣.

(٢) - حسن المحاضرة ٨٦/٢.

(٣) - انظر: النجوم الزاهرة ١٨١/٧، بدائع الزهور ٢/ ٦٠-٦٢، التبر المسبوك ٢١.

(٤) - عصر سلاطين المماليك ٢١/٣، إنباء الغمر ١٥٥/٩.

(٥) - التبر المسبوك ٢٢١، ٤١٥، العصر المماليكي ص ٣٤٢.

- سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن، توفى (٨٠٤هـ).
- سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني، توفى (٨٠٥هـ).
- الحافظ زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، توفى (٨٠٦هـ).
- نور الدين الهيثمي، توفى (٨٠٧هـ).
- عبدالرحمن بن خلدون، توفي (٨٠٨هـ).
- الفيروزآبادي، صاحب القاموس ، توفي (٨١٧هـ).
- أبو زرعة العراقي، توفي (٨٢٦هـ).
- شمس الدين ابن الجزري المقرئ، توفي (٨٣٣هـ).
- برهان الدين الحلبي، توفي (٨٤١هـ).
- الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي، توفي (٨٤٢هـ).
- المقريزي ، صاحب الخطط ، توفي (٨٤٥هـ).
- تقي الدين ابن قاضي شهبة، صاحب الطبقات، توفي (٨٥١هـ).
- الحافظ ابن حجر العسقلاني، توفي (٨٥٢هـ).
- بدر الدين العيني، توفي (٨٥٥هـ)[(١)].

وثمة ظاهرة امتازت بها الحياة الفكرية في عصر سلاطين المماليك بالإضافة إلى كثرة العلماء، هي انتعاش حركة التأليف وظهور الكتابات الموسوعية الضخمة، والكتب الجامعة التي تحوي الموسوعة الواحدة منها كثيراً من المعلومات المتنوعة المتباينة. منها لسان العرب، لابن منظور الأفريقي المتوفي عام ٧١١هـ، وكتاب فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر العسقلاني المتوفي عام ٨٥٢هـ،

(١) ـ انظر تراجم هؤلاء الأعلام في شذرات الذهب ٤٤/٧، ٥١، ٥٥، ٧٠، ٧٦، ١٢٦، ١٧٣، ٢٠٤، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٥٤، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٨٦.

وكتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري المتوفي عام ٧٤٨هـ.

كتاب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن بن تغري بردي المتوفي عام ٨٧٤هـ، وكتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا لشهاب الدين القلقشندي المتوفي عام ٨٢١، وكتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين النويري المتوفي ٧٣٢هـ.

وقد درج جمع من الباحثين على وصف عصر المماليك بأنه يمتاز «بكثرة الجمع وغزارة المادة مع نضوب في البحث والاستنتاج»[١]، وأنه «عصر جمع وشرح وتفسير لا عصر إبداع واستنباط»[٢]، وأن جمهور العلماء يغلب عليهم طابع النقل والاقتباس على التفكير والتعمق في العلم[٣].

وقد شاع على ألسنة النقاد والدارسين لعصر المماليك، عدة مصطلحات مترادفة عبروا من خلالها عن تصورهم للمستوى الثقافي الحضاري لذلك العصر. فهو عندهم عصر الانحطاط، أو عصر الانحدار كما سماه بعض المتأخرين[٤] عصر الترك، أو عصر الأعاجم، أو عصر المغول والتتار[٥].

في مقابل تلك الآراء والقناعات السالبة عن الحالة الثقافية العلمية والأدبية في عهد المماليك، تقرأ آراء أخرى ترفض هذا الاتجاه، فالأستاذ الدكتور شوقي ضيف يتحدث عن الحاجة إلى دراسات جديدة تعتمد على التفسير الدقيق

(١) ـ ابن تيمية السلفي باعث النهضة الإسلامية للدكتور هراس ص ٢٠.

(٢) ـ مقدمة نظم العقيان للدكتور فليب حتي ص١١.

(٣) ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام جـ٢/٢٩.

(٤) ـ تاريخ الأدب العربي العصر المملوكي ص ١١.

(٥) ـ البحث الأدبي ص ٥٣.

للحركات الأدبية والحياة العلمية لتلك الفترة الزمنية فيقول «ولعل عصراً لم تظلم كما ظلمت العصور المتأخرة، وبخاصة عصري الأيوبيين والمماليك»[(١)] وقد نحى الدكتور محمد رجب النجار نفس المنحى الذي سلكه الدكتور شوقي ضيف، واعتبر النجار وصف عصور المماليك بأنها عصور الظلم والظلام، والركود والانحطاط... وغير ذلك من مسميات تعج بها الدراسات الحديثة، أحكاماً تعميمية[(٢)].

ويفسر شوقي ضيف حقيقة ما يسمى بالجمود والركود فيقول: «الحق أنه لم يكن هناك ركود ولا جمود ولا تعطل ذهني، إنما كانت هناك محافظة قوية بدافع الاحتفاظ بالشخصية العربية أمام أعدائها المغيرين من التتار خشية أن تضعف أو تضمحل، أو يصيبها أي وهن من شأنه أن يؤثر على قوانا العاتية»[(٣)].

والحقيقة التي يتوصل إليها الباحث من خلال مقارنة نتائج الدارسين لطبيعة الحياة العلمية في العصر المملوكي، هي أن الناقدين المنتقصين للجهود الثقافية والعلمية لذلك العصر لهم ملاحظات وجيهة وموضوعية، إلا أنهم كثيراً ما أغفلوا الجوانب الإيجابية التي كانت من خصائص العصر المملوكي، والتي من أبرزها ظهور ما سماه بعض الباحثين المعاصرين «دوائر المعارف العربية الكبرى»[(٤)] والتي أطلق عليها بالكتابات الموسوعية والتي مهما قيل عنها فإن فيها من الفوائد الشيء الكثير، وقد أجمل الدكتور شاكر عبدالمنعم هذه الفوائد بما يلي[(٥)]:

---

(١) ـ البحث الأدبي

(٢) ـ عالم الفكر، المجلد ١٣، العدد ٣، ص ٧٠.

(٣) ـ البحث الأدبي ص ٥٤.

(٤) ـ تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) للدكتور عمر باشا ص ٥٩.

(٥) ـ ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده ١ك/٥٢.

١ ـ حفظها للتراث الفكري السابق واعتمادها على كتب تعد مفقودة في الوقت الحاضر.

٢ ـ معالجتها لمشكلات حياتية مستجدة.

٣ ـ تصويب هفوات المصنفين القدامى، وبروز النقد والتحليل والمقارنة كسمة من سمات تلك الموسوعات.

٤ ـ أنها مهمة بدليل اعتماد الباحثين عليها في الوقت الحاضر في أبحاثهم ودراساتهم؛ لضياع كثير من المصادر الأصيلة التي احتوتها هذه الموسوعات .

٥ ـ وكأن الذين كتبوا تلك الموسوعات شعروا بأن ليس بمقدور كل الناس أن يفهموا كتب السابقين، والحاجة ماسة من جانب آخر لجعل الثقافة عامة (جماهيرية) وتحسسوا بقصور عامة الناس عن فهم ما في الكتب السابقة لتناقض معرفتهم باللغة العربية. فاندفعوا لبيان الشكل وشرح الغامض.

ولاحظ الدارسون لتلك الموسوعات العلمية، أنها تسير وفق خطة علمية محكمة ومنهجية في التأليف، فمن خصائص هذه الموسوعات[1] .

١ ـ الموضوعية العلمية والالتزام المنهجي في تحقيق النصوص المنقولة والأمانة فيه.

٢ ـ المنهجية في جمع العلوم وتنظيمها.

---

(١) ـ انظر تفصيل هذه الخصائص مع ذكر الشواهد والأمثلة عليها، كتاب تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) د. عمر باشا ص٦٤ ـ ٦٨.

٣ ـ الشمول والاتساع والنزعة الانسانية.

٤ ـ التقسيم الموضوعي والتفرغ بشكل واضح ودقيق، بالإضافة إلى استخدام المصطلحات العلمية والفنية في إطار هذه التقسيمات.

٥ ـ انعدام الدافع النفعي عند معظم أصحاب دوائر المعارف.

وبعد أن تبينت لنا هذه السمات والخصائص نقرر أن لكل عصر سماته ومميزاته التي يجب أن تؤخذ بالاعتبار.

عندما يتوجه الباحث إلى تقييم المنتجات الثقافية والمعرفية لتلك المرحلة التاريخية التي يقوم بدراستها.

وقد زخر العصر بطائفة من العلماء الذين أغنوا التراث الحضاري بمصنفاتهم وهم من مختلف الاختصاصات.

ولا يتسع المكان في هذه اللمحة العامة أن أذكر كل فن من فنون العلم والمعرفة وأسرد ما كتب فيها من مطولات ومختصرات وشروح وتعليقات ومن أراد الاطلاع على ذلك فلينظر في الكتب التي تناولت هذا الموضوع[(١)] .

وثمة مظهر آخر هام يعبر عن ازدهار الحياة العلمية في عصر سلاطين المماليك، هو العناية بإنشاء المؤسسات التعليمية من مدارس وغيرها والاهتمام بتطوير نظامها الإداري والتعليمي[(٢)] .

---

(١) ـ انظر: تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والامارات، مصر والشام) د. شوقي ضيف ٦٩/٦، ١٦٠، ٤٩٣، ٥٤٣، عصر سلاطين المماليك /٨٩ ـ ١٧٣.، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ص ٢٩٢ وما بعدها، تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) ص ٣٩ ـ ٤٨.

(٢) ـ انظر: أضواء على نظام التعليم في مصر زمن المماليك ، للدكتورة حياة ناصر الحجي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت العدد ٤٠ السنة العاشرة ١٩٩٢، ص ٦٣ـ ٩٣.

أما المدارس فكانت بمثابة معاهد التعليم العالي، يخصص لكل مدرسة منها المدرسون وتلحق بها خزانة كتب كبيرة، ويؤمها الطلاب لتحصيل العلم والمعرفة[(١)] .

وقد أكثر سلاطين المماليك من إنشاء المدارس مثل المدرسة الظاهرية التي أنشأها الظاهر بيبرس والمدرسة الناصرية التي أنشأها الناصر محمد بن قلاون، ومدرسة السلطان برقوق، ولم تكن جميع المدارس التي شيدها سلاطين المماليك في المدن الكبرى وإنما شيد في القرى والريف مثل مدرسة سرياقوس التي أنشأها السلطان برسباي. ومن جهة أخرى فإن هؤلاء السلاطين لم يقتصروا في إنشاء المدارس في مصر عاصمة دولتهم، وإنما أقاموا كثيراً منها في أنحاء دولتهم في الشام والحجاز[(٢)] .

وإلى جانب المدارس فإن عصر المماليك شهد نشاطاً منقطع النظير في جمع الكتب وإنشاء المكتبات والعناية بها، وكان سلاطين المماليك أنفسهم أول من قدر أهمية الكتب فاحتفظوا في قلعة الجبل بخزانة كتب جليلة القدر، حوت مجموعة ضخمة من الكتب في شتى العلوم[(٣)] .

أما مكتبات المدارس في عصر المماليك فكانت على درجة فائقة من الإعداد والغنى بذخائر علمية ونوادر من علم وفن. مع ملاحظة أن خزانات الكتب في عصرهم لم تلحق بالمدارس فحسب وإنما ألحقت بالخانقاوات[(٤)] والجوامع، وذلك تحقيقاً وتعميماً للفائدة العلمية المرجوة، وكانت عملية تزويد المكتبات بالكتب الجديدة

---

(١) ـ مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ٢٩٨، التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك ١٥١ وما بعدها.

(٢) ـ العصر المماليكي ٣٤٣.

(٣) ـ المصدر نفسه ٣٤٥.

(٤) ـ الخانقاوات : مفردها خانقاه : كلمة فارسية وتعني محلاً للتعبد والتزهد والبعد عن الناس ، وبمعنى بيت أيضًا ، دخلت هذه الكلمة العربية منذ انتشر التصوف فهي كالدير في النصرانية. انظر : معجم الألفاظ التاريخية في العهد المملوكي ص(٦٦).

مستمرة إما عن طريق مجموعة الكتب التي يحبسها صاحب المدرسة على خزانتها وإما عن طريق الهدايا والهبات وإما عن طريق النسخ، وإما عن طريق الشراء[(١)].

هذه بعض المظاهر الحضارية التي تدل على علو كعب العلم والعلماء في عصر العلاء البخاري.

ولا يخلو هذا العصر من جوانب ضعف وقصور في مناحٍ متعددة من الحركة العلمية والثقافية نوجزها بما يلي:

* التعصب المذهبي وتعطيل ملكة الاجتهاد لدى من هو أهل لها. حيث أصبحت المذاهب الفقهية قوالب من حديد لا تقبل المرونة والتسامح وإن كان السائد أن الحق دائر بين المذاهب الأربعة، ولكن اتباع كل مذهب يحصرون الحق في مذهبهم في الواقع، ولا يزيدون إذا توسعوا كثيراً على أن يقولوا «رأي إمامنا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب»[(٢)].

هذا التعصب المذهبي نتج عنه تعطيل ملكة الاجتهاد لدى كبار القضاة والمجتهدين من الفقهاء، واعتبر خروج المفتي في الفتوى عن مذهب إمامه عيباً ونقيصة يرمى بها الفقيه، بل زاد الأمر سوء إلى درجة محاكمة وتعزير من لا يتقيد بمذهب إمامه ويرجح رأياً، في مذهب آخر.

وقد عانى ابن حجر العسقلاني من هذه الظاهرة وبذل جهداً في حادثة عايشها حاول الانتصار فيها لأحد المجتهدين الذين خرجوا على المذهب الذي ينتسبون إليه. ذكر الحافظ ابن حجر في إنباء الغمر، في حوادث سنة ٨٤٤هـ في ١٩ من شهر رجب «عقد مجلس بحضرة السلطان وادعى حميد الدين النعماني

---

(١) ـ المكتبة المملوكية، عبداللطيف ابراهيم ص٤٩.

(٢) ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢/٢٩.

على القاضي شمس الدين الصفدي قاضي الحنفية بدمشق، أنه قال في مجلس من المجالس أنا ما أتقيد بمذهب أبي حنيفة بل أحكم تارة بمذهب الشافعي وتارة بمذهب مالك وتارة بمذهب أحمد، وأن علماء مذهبه أفتوا بأن هذا تلاعب وأن الحكم بذلك لا يصح، فأجاب بأني ما أردت إلا أنني أتبع مقالة أبي يوسف تارة ومقالة محمد تارة وغيرهما من علماء المذهب، فقال المدعي: هذا الجواب لا يطابق الدعوى!(١) » قال الحافظ ابن حجر: «وانتصرت للصفدي وقلت: بل يطابق إذا أراد أن الرواية التي عن أبي يوسف توافق مذهب الشافعي مثلا، والرواية عن محمد توافق مذهب مالك مثلا، فلا يلزم من ذلك أنه يخرج عن مذهب الحنفية، والقاضي الذي يوليه السلطان في هذه الأزمان على قاعدة من تقدمه ومن تقدم كان منهم العالم المتأهل للترجيح وهذه طريقته وغيره المقلد الصرف، والصفدي المذكور من أهل العلم فلا ينكر عليه أن يعمل بما رجح عنده وكثر اللغط إلى أن قال السلطان على طريق التنزل: لو ثبت عليه شيء ما كان يجب عليه أكثر من التعزير وقد عزر بإحضاره من دمشق إلى هنا، وانفصل المجلس على ذلك»(٢) .

ففي هذه الواقعة دلالة بينة على ما يعانيه المجتهد من القوالب التي فرضها أتباع المذاهب حتى على من ينتمي إلى أحد المذاهب المعتبرة فمجرد التفكير في الخروج على المذهب بالاجتهاد لمن يمتلك أهلية الاجتهاد يعتبر مذنب يستحق التعزير.

* ومن سلبيات المناهج العلمية في عصر المماليك اختلاط العقيدة الإسلامية بالمسائل الفلسفية والمنطقية وكان التأثر بالفلسفة والمنطق اليونانيين واضحاً في طريقة التصنيف، وفي تقرير أمهات المسائل الشرعية في العقيدة

---

(١) ـ إنباء الغمر ١٣٣/٩.

(٢) ـ إنباء الغمر ١٣٣/٩، ١٣٤.

الإسلامية ومباحثها كإثبات وجود الله، والصفات الإلهية، إلى مسائل العلاقة بين العقل والنقل... وغيرها.

يقول المفكر الجليل أبو الحسن الندوي: «ومن عجيب أمر متكلمي الإسلام الذين كانوا يهدفون رد الفلسفة والدفاع عن الإسلام، أنهم اخذوا مصطلحات الفلسفة وافتراضاتها ذاتها، بدؤوا يبحثون عن ذات الله تعالى وصفاته في اعتماد وتفصيل، كأنهم يتحدثون عن شخصية مشاهدة ملموسة، وعن مسألة طبيعية، لقد كان هؤلاء المتكلمون تصدوا للرد على الفلاسفة، ونفى نظراتها وآرائها ولكنهم تاهو في غابة الفلسفة وافتراضاتها ومصطلحاتها الخاطئة»[(١)].

وأية محاولة تبذل في نقد المنطق وكشف عيوبه، فإنها تواجه بردة فعل قوية تكاد تصيب صاحبها بشر. ومن أشهر الأمثلة على هذا ما ذكره السخاوي في ترجمة جلال الدين السيوطي قال: «وأول ما أبرز جزءا له في تحريم المنطق جرده من مصنف لابن تيمية واستعان بي في أكثره فقامٌ عليه الفضلاء بحيث كفه العلم البلقيني عنه وأخذ ما كان استكتبه به في المسألة ولولا تلطفي بالجماعة كالأنباسي وابن الفالاتي وابن قاسم، لكان مالا خير فيه»[(٢)].

ويلاحظ هنا أن بلاد المشرق بالأخص مصر والشام كانت كفة العلوم النقلية راجحة فيها، بخلاف بلاد العجم فإن العلوم العقلية والمنطقية كانت في الصدارة، ولما جاء جمع من بلاد العجم إلى القاهرة والشام، نشروا العلوم العقلية والفلسفية، وازداد ذيوع كتب السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وكان لها أثر كبير في تأصيل وتكريس منهج المتكلمين على حساب منهج المحدثين[(٣)].

---

(١) ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢ / ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

(٢) ـ الضوء اللامع ٤ / ٦٦ .

(٣) ـ المجددون في الإسلام ص٣٢٤ .

ولم يقتصر تأثير الفكر اليوناني ، وبالأخص القياس الأرسطي، على العقيدة الإسلامية فحسب، وإنما تعداه إلى أصول الفقه واللغة العربية[١] ولا يتسع المكان لأكثر من هذه التنبيهات العامة.

* وفي القرن التاسع الهجري ـ عصر العلاء البخاري ـ اعتمدت كتب متأخري الأشاعرة منهجًا دراسيًا لطلبة العلم ، وعند النظر في هذه الكتب نجد أن المسائل الفلسفية ـ ومعظمها قال بها المعتزلة ـ تدخل كتب المذهب الأشعري ، وإذا قارنت بين كتب متقدمي الأشاعرة كتاب اللمع للأشعري ، والتمهيد للباقلاني ، وبين كتب المتأخرين ككتاب المواقف للإيجي وشرحه للجرجاني ، وكتب السعد التفتازاني في العقائد «تجد أن هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعري ، ولكن عند التدقيق في البحث تحكم أن مذهب الأشعري ظهر أضعف ما يكون في أمثال هذه الكتب ، وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوي الذي استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس مكانه»[٢] .

وهذا المنهج زاد في هوة الافتراق بين الحنابلة والأشاعرة وتطور الخلاف إلى وقوع الفتن بين الفريقين[٣] .

أما التصوف فقد اشتد فساده بحيث اختلط بعناصر وأفكار أجنبية يونانية واسكندرانية وهندية، حتى كانت أكبر مشكلة علمية عند العلماء في هذا القرن

---

(١) ـ انظر تفصيل هذا المبحث في كتاب تكوين العقل العربي ، وكتاب « بنية العقل العربي » للدكتور: محمد عابد الجابري ، وكتاب « المسائل المشتركة بين أصول الفقة وأصول الدين » للدكتور: محمد العروسي .

(٢) ـ انظر تفصيل هذا الفرق بين متقدمي الأشاعرة والمتأخرين ، وذكر الشواهد المقارنة ، كتاب « الوحدانية » للدكتور : بركات دويدار ص٢١٤ ـ ٢٢٦ .

(٣) ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢ / ٣٠ ، إنباء الغمر ٨ / ٣١٩ .

مشكلة التصوف الفلسفي [١] ، وازداد الأمر خطورة وسوءاً عندما اجتهد دعاة الصوفية في تقريب التصوف الفلسفي للعامة تحت ستار دعوة الولاية والكرامة والكشف [٢] .

ولم يقتصر أثر المتصوفة في بث الانحرافات الفكرية والعقائدية في عقول الناس. بل تعداه إلى الجوانب العملية والسلوكية، يتحدث المفكر أبو الحسن الندوي عن هذا الأثر السيء فيقول:

«وانتمى إليه (يقصد التصوف) كثير من الجهلاء والمحترفين والمبتدعين المارقين وسببوا ضلال العامة والخاصة، وازدهار الشرك والبدع في المجتمع» [٣] !.

وأما بخصوص دراسة الحديث النبوي الشريف، فإن الرواية الشفهية كادت أن تنقرض وشاع استعمال الإجازة أو المكاتبة وصار الإسناد يقصد للتبرك إلا أنه ظهر أفراد قلائل حافظوا على الإسناد مثل زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) فاتصلت أسانيدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم [٤] .

* * *

(١) ـ المجددون في الإسلام ص ٣٢٥ ، وانظر بعض النماذج على ذلك في الضوء اللامع للسخاوي ١٦٢/١ ، ٢٨٣/٢ ، ٩١/٥ ـ ١١١ ، ١٧٣/٦ .

(٢) ـ المجددون في الإسلام ص ٣٢٥ .

(٣) ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢/ ٣٠ .

(٤) ـ ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ٥٨/١ ، الحديث والمحدثون / ٤٣٧ .

المبحث الرابع

تأثيره وتأثره بأحوال عصره

لم يكن العلاء البخاري من العلماء المدرسين الذين يقومون بإقراء العلوم لطلابهم، ثم ينصرفون إلى شؤون حياتهم الخاصة، مكتفين بما يقدمونه لمجتمعهم بتدريس العلوم لأبناء المسلمين. وإنما كان مطلعاً على أحوال المجتمع الذي يعيش فيه، متابعاً لحركة المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، مشاركاً في توجيه كثير من الأحداث، مجتهداً ناصحاً للراعي والرعية، ومع هذا نراه يتأثر بمحيطه كذلك تأثراً سلبياً في بعض المسائل، فهو ابن بيئته تأثراً وتأثيراً.

* موقفه من السلاطين والأعيان:

لقد كان العلاء البخاري مثالاً يحتذى به في عصره، من جهة صدقه في نصح أولي الأمر مع التعفف والترفع عن الطمع في ما عند السلاطين.

وقد شهد له بذلك كل من ترجم له من أقرانه كابن حجر[(١)] أو من أدركوه واتصلوا به[(٢)]، أو ممن جمع أخباره وتوسع في ترجمته[(٣)]، يقول عنه السخاوي «وإذا حضر عنده أعيان الدولة بالغ في وعظهم والإغلاظ عليهم، بل ويراسل السلطان معهم بما هو أشد من الإغلاظ ويحضه على إزالة أشياء من المظالم مع كونه لايحضر مجلسه، وهو مع هذا لايزداد إلا إجلالاً ورفعة ومهابة في القلوب»[(٤)]، وأوضح مثل على ذلك الموعظة الغليظة التي خاطب بها العلاء السلطان برسباي عندما زار العلاء في منزله في الصالحية في ذي الحجة سنة ٨٣٦هـ[(٥)] وقد أثرت فيه الموعظة وعلى أثرها قام بإصلاح بعض المفاسد.

---

(١) ـ انظر : إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٢) ـ انظر : النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٣) ـ انظر : الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٤) ـ المصدر نفسه ٢٩١/٩ .

(٥) ـ المعزة فيما قيل في المزة ص٤٧ .

بل إنه عندما أراد الرحيل من القاهرة وقد ترجاه السلطان في البقاء، اشترط العلاء على السلطان أن يعزل القاضي البساطي من القضاء لدفاعه عن ابن عربي، وأن يبطل السلطان المكوس فلما لم يستجب له ترك مصر ورحل إلى الشام[١] بل إن السلطان كان في بعض الأحيان يتواضع ويتودد له رجاء أن يقبل أمره، ويخبر ابن حجر في إنبائه في حوادث ٨٣١هـ، أن العلاء لما عزم على الحج في هذه السنة واستأذن السلطان فامتنع، فألح العلاء مرة بعد مرة فأرسل السلطان إليه كاتب السر بدر بن مزهر، فلم يزل يراجعه إلى أن قبل يده فأطاع وأقام[٢] ،

وهذه السيرة الواضحة للمصنف في مواقفه من الأعيان تدفع الوهم الذي وقع فيه الأستاذ زهير الشاويش حيث وصف العلاء البخاري بقوله «وكان مع شدته المعروفة لا يخلو من أنواع التزلف، فقد أشار مترجموه إلى أنه كان يستهدي الحكام الذين له بهم صلة وتصله هداياهم من الهند وغيرها، وكان يوزع بعضها على الحكام والطلبة في مصر والشام»[٣] .

ولي عدة ملاحظات على كلام الأستاذ زهير:

١ ـ لم تذكر المصادر التي بين يدي أن العلاء كان يستهدي الحكام الذين له بهم صلة، وإنما كان الحكام يرسلون من تلقاء أنفسهم للعلاء[٤] .

٢ ـ وحتى لو استهدى العالم حاكماً أو أحد الأعيان ممن أنعم الله عليه بسعة من المال، فإن ذلك لا يكون نقصاً إلا إذا اقترن معه محذور شرعي، وهذا لم يوجد في هدايا حكام الهند للعلاء.

---

(١) ـ الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٢) ـ إنباء الغمر ١٤٤/٨ .

(٣) ـ انظر : مقدمة الرد الوافي ص٢٣ .

(٤) ـ انظر : إنباء الغمر ١٢٠/٨ ، ١٤٣ ، الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

٣ ـ وإذا رجعنا إلى أوثق نص يتكلم عن هذه العطايا والهدايا، نجدها تؤكد أن سلطان الهند هو الذي راسل العلاء فأشار العلاء عليه أن يرسل لفقراء الطلبة صدقة فأرسل ذلك[١].

٤ ـ ثم إذا نظرنا إلى تصرف العلاء بما وصله من الأموال، نجده كان يفرقها في سبل الخير والبر، ففرق منها ألفاً على الطلبة الملازمين له وعمل وليمة في بستان عنان صرف عليها ستين ديناراً[٢]، ولم يدخر لنفسه منها شيئاً[٣].

٥ ـ وقد أخطأ الشاويش في قوله عن العلاء البخاري بانه «كان يوزع بعضها على الحكام والطلبة في مصر والشام»[٤].

فإن العلاء لم يوزع الهدايا على الحكام، وإنما هدية سلطان الهند كما يتضح من نص ابن حجر تنقسم قسمين، القسم الأول عبارة عن ثلاثة آلاف شاشاً لطلبة العلاء البخاري، والقسم الآخر هدايا خاصة بالسلطان، قال الحافظ ابن حجر: «ووصلت هدية صاحب الهند للسلطان، وهي مائتا شاش، ومائتا إزار بيرمي، وستون نافجة من المسك الطيب، وأربعة أسياف محلاة فيها خمسمائة مثقال»[٥].

ومن المعلومات الهامة التي إذا عرفها القارئ يزول عنه الاستغراب من هذه الوثيقة لسلطان الهند بالعلاء البخاري، وهي أن سلطان الهند قد تتلمذ[٦] للعلاء البخاري، فسلطان الهند إذا بالغ في إرسال الهدايا فإنه يصل شيخه وأستاذه ومعلمه.

---

(١) ـ إبناء الغمر ١٤٣/٨ .

(٢) ـ المصدر نفسه ١٤٣/٨ .

(٣) ـ الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٤) ـ مقدمة الرد الوافر ص ٢٣ .

(٥) ـ إنباء الغمر ١٤٣/٨ ـ ١٤٤ .

(٦) ـ المصدر نفسه ١٤٣/٨ ، الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

* موقفه من المنحرفين عقديًا وفكريًا:

كان العلاء البخاري شديد الحساسية من الانحرافات العقدية الظاهرة، فإنه ما يتبين له أن شخصاً يروج عقيدة فاسدة إلا قام عليه وحذر منه، وما أن ينتهي إليه خبر عن طائفة مبتدعة إلا وسعى في القضاء عليها.

وموقفه من ابن عربي وأتباعه معروف فهو «ممن يقبحه ويكفره وكل من يقول بمقاله وينهي عن النظر في كتبه»(١).

- ومن مواقفه ضد المارقين ، ما حكاه النعيمي الدمشقي في كتابه الدارس في تاريخ المدارس، في ترجمة الشهاب الدلجي الشافعي ت (٨٣٨هـ) قال النعيمي «اشتغل بمصر وفَضُل في النحو وغيره من العلوم العقلية.... ولزم القاضي نجم الدين بن حجي وحظي عنده، ثم أبعده وحكم بإراقة دمه»(٢) وقال في وصفه «كان قليل الدين متهاوناً بالصلاة، يتكلم بكلام يدل على زندقته، وشاع ذلك عنه»(٣).

وقد آذى نزلاء خانقاه خاتون لماوليها، إلى درجة أنه سعى بأحدهم إلى أن ضرب. فانتصر الشيخ العلاء البخاري للمضروب، وانتصر القاضي بهاء الدين ابن أبي الفرج الدلجي، فكتب الشيخ العلاء إلى مصر في القاضي بهاء الدين فكان ذلك سبب عزله ثم بعد أيام وقعت له قضية قبيحة صار بها من أبين الناس(٤).

---

(١) ـ الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٢) ـ الدارس في تاريخ المدارس ١٤٦/١ .

(٣) ـ المصدر نفسه ١٤٧/١ .

(٤) ـ المصدر نفسه ١٤٧/١ ، ١٤٦/٢ .

ـ وفي أواخر رمضان سنة ٨٣٨هـ حضر عند السلطان شريف من الشام ومعه أوراق بخط الشيخ علاء الدين البخاري فيما يتعلق بالزنديق النسيمي وشيخه فضل الله[١]، وأن بالشام ومصر جماعة على عقيدته، وأنه تصدى لتتبعهم وكشف عورتهم، وأنه وجد بالقاهرة شخصاً منهم، فقرئ كتاب الشيخ علاء الدين فأمر السلطان بإحضار الرجل وما في بيته من ورق ففعل ذلك[٢]، قال الحافظ بن حجر «وهذه هي الطائفة المبتدعة المعروفة بالحروفية ثم بالنسيمية، فلما كان في رابع شوال عقد مجلس بالقصر عند السلطان وأحضرت الكتب وبعضها من كلام شيخه، وهي باللسان الفارسي، فقرأ من أول واحد منها شيئاً يسيراً وفسره بالعربي، وهي مقالة مركبة من قول المشبهة والاتحادية، فقرأ الشافعي خط الشيخ علاء الدين وفيه أن شعر الإنسان في وجهه ورأسه سبعة شعور: شعر أجفانه الأربعة وحاجباه ورأسه... وأن عقد أصابعه في اليدين أربعة عشر فذلك عدد حروف المعجم ونحو هذا. وفيه أن الالهية انتقلت من الله لآدم ومن آدم لآخر إلى أن انتقلت لفضل الله، وكلاماً من هذا حاصله أن الله هو الحروف»[٣].

ثم استتيب الرجل وتبرأ من هذه العقيدة، ومن شيوخها، وأمره القاضي بمباشرة إحراق هذه الكتب والرسائل فأحرقها، ونودي في البلاد من عرف من أهل مذهب النسيمي ووجد عنده شيء من كتبه وأحضره للسلطان كان له مائة دينار[٤].

* موقفه من الانحرافات المالية :

* وكان للعلاء البخاري مواقف حميدة في الوقوف ضد تجاوزات المماليك

---

(١) ـ اللامع ٦/١٧٣ .

(٢) ـ إنباء الغمر ٨/٣٥٠ .

(٣) ـ المصدر نفسه ٨/٣٥٠ ـ ٣٥١ .

(٤) ـ المصدر نفسه ٨/٣٥١ .

المالية من فرض الضرائب على الناس وكثرة المكوس التي أرهقت كاهل الشعب المسلم، فقد صدع العلاء في وجوه السلاطين في دمشق وفي القاهرة بضرورة إزالة هذه المظالم وشدد النكير عليهم وأغلظ لهم القول، فما كان من السلطان برسباي إلا أن استجاب للشيخ، فأمر في محرم سنة ٨٣٧هـ بمرسوم بأن يبطل طرح السكر[١]. ولما لم يلب له السلطان إبطال مكس قطيا غضب وترك القاهرة[٢].

* وكان له جهود في منع الفساد الأخلاقي ، وقد عقد مجلساً مع القضاة لبحث الفساد الحاصل في بعض المناسبات ، وكانت له مواقف صارمة في ذلك[٢].

* * *

(١) ـ المعزة فيما قيل في المزة ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٢) ـ الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٣) ـ إنباء الغمر ١٤٤/٨ ، الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

* تأثره المذموم بأحوال عصره :

أشرت عند حديثي عن الحالة العلمية لعصر العلاء البخاري ، أن بلاد العجم - موطن العلاء البخاري - كانت الصدارة فيها للعلوم العقلية والمنطقية ، بخلاف بلاد الشرق وبالأخص مصر والشام فقد كانت كفة العلوم النقلية راجحة فيها . وكان العلاء البخاري من الذين ساهموا في نقل العلوم العقلية من بلاد العجم وتدريسها ونشرها في بلاد المشرق .

وهذه النزعة العقلية المفرطة عند العلاء البخاري مع تبنيه لمذهب أبي حامد الغزالي وأبي القاسم القشيري في التصوف كونت عنده اتجاهًا سلبيًا نحو أهل الحديث ومن أسماهم علماء الظاهر ، فصدرت منه مواقف غير محمودة انتقدها عليه أهل عصره من العلماء .

يلخص المقريزي في عقوده - فيما نقله عنه السخاوي - مواقفه السالبة فيقول:

«كان يسلك طريقًا من الورع فيسمج في أشياء يحمله عليها بعده عن معرفة السنن والآثار ، وانحرافه عن الحديث وأهله بحيث كان ينهى عن النظرفي كلام النووي ويقول هو ظاهر ، ويحض على كتب الغزالي . وأغلق أبواب المسجد الحرام بمكة مدة حجه ، فكانت لا تفتح إلا أوقات الصلوات الخمس ، ومنع من نصب الخيام وإقامة الناس فيه أيام الموسم ، وأغلق أبواب مقصورة الحجرة النبوية ومنع كافة الناس من الدخول إليها ، وكان يقول : ابن تيمية كافر وابن عربي كافر . فرد فقهاء الشام ومصر قوله في ابن تيمية وجمع في ذلك المحدث ابن ناصر الدين مصنفًا »[(١)] .

ونهيه عن النظر في كلام النووي لم يلتفت إليه أحد ، وكانت كلمة لا أثر لها ، فالنووي إمام عصره وبركة مصنفاته يعرفها كل منصف ، بل إن كتاباته كانت

---

(١) - الضوء اللامع ٢٩٤/٩ .

من التنوع بحيث استفاد منها جميع شرائح المجتمع المبتدء بالعلم وطلاب العلم وفحول العلماء كل قد أخذ حظه منها ابتداء بالأربعين النووية ورياض الصالحين ، وانتهاء بالمجموع وروضة الطالبين.

أما موقفه من ابن تيمية فقد أحدث ضجة في العالم الإسلامي ، وكانت ردود الفعل تجاه موقفه من ابن تيمية عنيفة وقوية .يشرح السخاوي تطور رأي العلاء البخاري في شيخ الإسلام وما ترتب عليه من مواقف فيقول : « . . . واتفقت له حوادث بدمشق منها أنه كان يسأل عن مقالات التقي ابن تيمية التي انفرد بها ، فيجيب بما يظهر له من الخطأ فيها ، وينفر عنه قلبه إلى أن استحكم أمره عنده فصرح بتبديعه ، ثم تكفيره ، ثم صار يصرح في مجلسه بأن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام فهو بهذا الإطلاق كافر ، واشتهر بذلك . فانتدب حافظ الشام الشمس ابن ناصر الدين لجمع كتاب سماه «الرد الوافر على من زعم أن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر» جمع فيه كلام من أطلق عليه ذلك من الأئمة الأعلام من أهل عصره من جميع أهل المذاهب سوى الحنابلة وذلك شيء كثير ، وضمنه الكثير من ترجمة ابن تيمية وأرسل منه نسخة إلى القاهرة ، فقرظه من أئمتها شيخنا[(١)] والعلم البلقيني والتفهني والعيني والبساطي . . . »[(٢)] .

بدأ ابن ناصر الدين الدمشقي كتابه «الرد الوافر» بالكلام على وجوب اتباع السنة المحمدية ، ثم أتبعه بالحديث على مسألة الوعيد ، وعن حكم القطع بالنار لأحد من أهل التوحيد ، وإن كان فاسقًا ، وبين مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك ، ثم انتقل إلى مسألة اللعن والفرق بين لعن الأعيان ولعن الأوصاف . وحذر من اعتماد طعن الأقران بعضهم ببعض ، ونبه إلى خطورة تكفير المسلم الموحد بلازم قوله ، وهو يفر من ذلك اللازم ، وينزه ويعظم الرب .

---

(١) ـ يريد به ابن حجر العسقلاني .

(٢) ـ الضوء اللامع ٢٩٣/٩ .

ثم تكلم عن سبب تأليف الكتاب ، وشنع على العلاء البخاري في طعنه في ابن تيمية ، فكان من قوله : « وهذا القول الشنيع الذي نرجو من الله العظيم أن يعجل لقائله جزاءه ، قد أبان قدر قائله في الفهم ، وأفصح عن مبلغه من العلم ، وكشف عن محله في الهوى . . . فكلام الإنسان عنوان عقله »[١] .

ثم تحدث المصنف عن المعاني والوجوه التي تحتملها لفظة «شيخ الإسلام» ، ومن أطلقت عليه هذه الكلمة من العلماء الأعلام ، وختم تحقيقه لهذه اللفظة بقوله: « ومع احتمال وجود معاني لفظة شيخ الإسلام ، كيف يكفر من سمى بها ابن تيمية الإمام ؟ ! كما زعمه بعض من لا يدري ويدري أنه لا يدري ، أو يدري لكن هواه يصده عن الحق أن يعتمد عليه »[٢] .

ثم ساق المصنف عشرات الأسماء لأئمة الإسلام من الفقهاء والمحدثين والمفسرين والأصوليين والقضاة الذين أطروا الإمام ابن تيمية وشهدوا له بالفضل والعلم .

وختم كتابه قائلاً : « وهذا آخر من ذكرنا من الأعلام ، ممن سمى الشيخ تقي الدين ابن تيمية بشيخ الإسلام ، ولقد تركنا جمعًا غفيراً ، وأناسي كثيراً ممن نص على إمامته ، وما كان عليه من زهده وورعه وديانته .

وكذلك تركنا ذكر خلق ممن مدحه نظمًا في حياته ، أو رثاه بشعر بعد مماته .

لكن نذكر قصيدة واحدة من مراثيه ، وهي أول ما قيل بديهًا يوم دفنه على الضريح فيه ، لتكون ختامًا لما ذكرنا ، وشجى في الحلق ، أو رجوعًا إلى الحق ممن بهذا الرد قصدناه[٣] »[٤] .

---

(١) ـ الرد الوافر ، ص٥٠ .

(٢) ـ المصدر السابق ، ص٥٦ .

(٣) ـ يقصد العلاء البخاري .

(٤) ـ الرد الوافر ، ص٢٣٩ .

وأكتفي في هذا الموضع بذكر بعض كلمات أكابر الأئمة في حق شيخ الإسلام إتمامًا للفائدة ، ومن أراد المزيد فعليه بكتاب «الرد الوافر» وغيره من المصنفات التي ترجمت لابن تيمية [١] .

قال الشيخ العلامة ، رئيس القضاة ، محمد بن عبد البر السبكي الشافعي (ت ٧٧٧) : « والله يا فلان ما يبغض ابن تيمية إلا جاهل أو صاحب هوى ، فالجاهل لا يدري ما يقول ، وصاحب الهوى يصده هواه عن الحق بعد معرفته به » [٢] .

وقال رئيس قضاة مصر والشام ، الإمام محمد بن عثمان ابن الحريري (ت ٧٢٨) : « إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن ؟ » [٣] .

وقال العلامة ابن دقيق العيد بعد أن التقى به وسمع كلامه ، قال له : «ماكنت أظن أن الله تعالى بقي يخلق مثلك » [٤] .

وقال حافظ الإسلام ، أستاذ أئمة الجرح والتعديل ، الإمام أبو الحجاج المزي (ت٧٤٢) : « ما رأيت مثله ، ولا رأى هو مثل نفسه ، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، ولا أتبع لهما منه » ، وقال فيه أيضًا : « لم يُر مثله منذ أربعمائة سنة » [٥] .

---

(١) ـ ومنها : العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ، لابن عبد الهادي ، والشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية ، لمرعي الحنبلي ـ والصارم المنكي في الرد على السبكي ، لابن عبد الهادي ، وحياة شيخ الإسلام ابن تيمية ، لمحمد بهجة البيطار ، ورجال الفكر والدعوة في الإسلام ، الجزء الثاني ، لأبي الحسن الندوي ، وغير ذلك .

(٢) ـ الرد والوافر ، ص١٠٢ .

(٣) ـ المصدر نفسه ، ص١٠٧ .

(٤) ـ المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٥) ـ المصدر نفسه ، ص٢٣٠ .

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني : وشهرة إمامة الشيخ تقي الدين أشهر من الشمس ، وتلقيبه بشيخ الإسلام في عصره باق إلى الآن على الألسنة الزكية ويستمر غداً كما كان بالأمس . . . ولو لم يكن للشيخ تقي الدين من المناقب إلا تلميذه الشهير شمس الدين ابن قيم الجوزية ، صاحب التصانيف النافعة السائرة، التي انتفع بها الموافق والمخالف لكان غاية في الدلالة على عظم منزلته »[(١)] .

وفي مقابل هذا الثناء العطر على شيخ الإسلام ، قيلت كلمات غليظة في حق العلاء البخاري لما بدر منه من سيء الكلام في ابن تيمية .

فقد قال الإمام العلامة شمس الدين البساطي المالكي : «وأما قول من قال: إنه كافر ، وأن من قال في حقه : إنه شيخ الإسلام ، فهو كافر ! ! فهذه مقالة تقشعر منها الجلود ، وتذوب لسماعها القلوب ، ويضحك إبليس اللعين عجبًا بها ويشمت ، وتنشرح لها أفئدة المخالفين وتثبت . .. والواجب أن يطلب هذا القائل ، ويقال له: لم قلت؟ وما وجه ذلك ؟ فإن أتى بوجه يخرج به شرعًا من العهدة كان، وإلا بُرح به تبريحًا يرد أمثاله عن الإقدام على أعراض المسلمين »[(٢)] .

وقال الإمام العلامة الحافظ بدر الدين العيني الحنفي : « . . . فمن قال : هو كافر !! فهو كافر حقيق !! ومن نسبه إلى الزندقة !! فهو زنديق . . . » . وقال أيضًا : « ولا يصدر هذا إلا عن غبي جاهل ، أو مجنون كامل »[(٣)] .

وفي رجب سنة (٨٣٦) لما بلغ القاضي سراج الدين بطرابلس أن العلاء البخاري أفتى بأن ابن تيمية كافر وأن من سماه شيخ الإسلام يكفر ، نظم قصيدة تزيد على مائة بيت بموافقة المصريين ، وفيها أن من كفر ابن تيمية هو الذي يكفر. واشتعلت فتنة . .[(٤)] .

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ص٢٤٨ .

(٢) ـ الرد الوافر ، ص٢٥٨ ، الضوء اللامع ٢٩٣/٩ ، الذيل على رفع الإصر ، ص٢٣٦ .

(٣) ـ الرد الوافر ، ص٢٦٢ ، ٢٦٧ .

(٤) ـ انظر تفصيل الحديث : إنباء الغمر ٢٧٣/٩ .

* استنتاجات هامة من موقف العلاء البخاري من ابن تيمية:

أ - يكثر الحديث في الأوساط العلمية أن العلماء الطاعنين في ابن عربي قد تأثروا تأثراً بالغًا بمصنفات ابن تيمية التي شنع فيها على ابن عربي ، وتناول فيها مذهب وحدة الوجود بالنقد والتفنيد ، وقد كان تشنيع شيخ الإسلام على ابن عربي أكثر من غيره من الوجودية ؛ لكونه مؤصل المذهب في وحدة الوجود ، وشارحه وناصره . فكل من جاء بعد ابن تيمية اتخذ من كتاباته مادة علمية في نقد مذهب ابن عربي . نرى ذلك جليًا في انتقادات ابن قيم الجوزية [١] ، وابن أبي العز الحنفي [٢] ، وبرهان الدين البقاعي [٣] ، وتقي الدين الفاسي [٤] ، والملا علي القاري [٥] ، وغيرهم .

فأصحاب هذا الرأي يرون أن نُقاد ابن عربي هم امتداد لمدرسة ابن تيمية ، أو على أقل تقدير هم ممن اقتنع برأيه في خطورة مذهب ابن عربي . وهم بهذا يوحون إلى المستمعين أو القراء أن بقية المذاهب الإسلامية موقفهم من ابن عربي مختلف بل مناقض لما ذهب إليه ابن تيمية ومن تبعه .

والصواب أن هذا الرأي غير دقيق ، وإن أصاب في ما ذهب إليه من تأثير ابن تيمية بمن جاء بعده تجاه ابن عربي . فهذا علاء الدين البخاري ، فهو أولاً ينتمي إلى المذهب الأشعري ، وهو ثانيًا أكبر خصمٍ في تاريخ المسلمين للإمام

---

(١) ـ انظر : الصواعق المرسلة ٢٩٤/١ ، مدارج السالكين ١/ ٢٦٠، ٢٦٤ ، الكافية الشافية ، المطبوعة مع شرح خليل هراس ٦٥ وما بعدها .

(٢) ـ انظر : شرح العقيدة الطحاوية ١٧٩/١، ٦٢٤/٢، ٧٤٣ ـ ٧٤٦ .

(٣) ـ انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ١٧٩ .

(٤) ـ انظر : العقد الثمين ١٦١/٢ .

(٥) ـ انظر : مرتبة الوجود ومنزلة الوجود .

ابن تيمية ، ومع ذلك تبين لنا من كتابه الذي بين أيدينا أنه ألد خصم لابن عربي إلى درجة خروجه عن الموضوعية في بعض المسائل التي عاب بها ابن عربي . وكان ابن تيمية أكثر منه عدلاً وإنصافًا ، بل وأدبًا في نقده لابن عربي كما سيتضح لنا في فصول البحث . وعلاء البخاري يُعد واحداً من عشرات الطاعنين والذامين لابن عربي من الذين لا ينتمون إلى مدرسة ابن تيمية الفكرية (السلفية) بل كثير منهم من متأخري الأشاعرة .

ب ـ والاستنتاج الثاني لموقف العلاء البخاري في ابن تيمية هو خطأ من قال أن ابن تيمية وسائر المنتقصين لابن عربي ، هم من خصوم الصوفية ، ومن الطبيعي أن يكون موقفهم من شيخ الصوفية الأكبر جارحًا وعنيفًا ، ورأي الخصوم لا يسلم دائمًا . كما أن هؤلاء الطاعنين لو عرفوا رموز الصوفية ووقفوا على معاني إشاراتهم ، وجربوا تجربتهم لما وسعهم إلا التسليم ، فمن ذاق عرف ومن حرم انحرف ! !

ويجاب على هذا الكلام بأن علاء الدين البخاري من كبار الصوفية ، فهو أحد الذين نشروا التصوف في بلاد الهند ، وهو الذي يقدم مصنفات الغزالي على غيرها ، ويحث طلابه على دراستها ، كما أنه يقرر مذهب الصوفية في مسائل كثيرة ، مثل : عده الفناء الشهودي هو منتهى العبادة وغايتها ، وموافقته الصوفية في أن العبادة تكون لله مع عدم الالتفات إلى نيل الثواب . . إلى غير ذلك . فهو صوفي متمرس يهدم صوفيًا آخر هو ابن عربي .

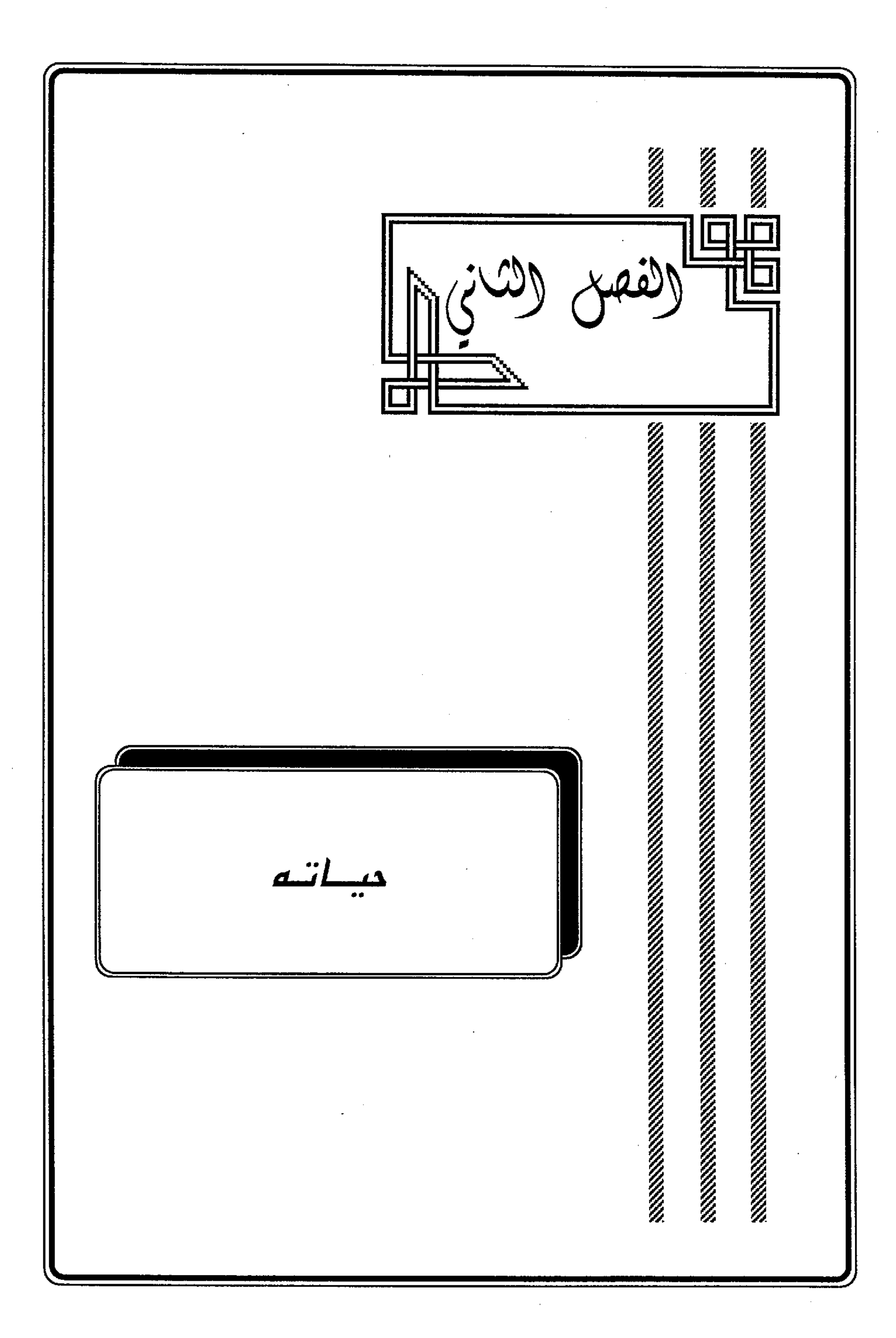
وسيمر معنا في هذا البحث طعن كبار الصوفية في ابن عربي .

وأخيراً فإن علاء الدين البخاري كفر ابن تيمية وكفر ابن عربي فأقره العلماء على تكفير ابن عربي [(١)] وردوا عليه قوله في تكفير ابن تيمية . قال المقريزي فيما نقله عنه السخاوي : « وكان يقول : ابن تيمية كافر وابن عربي كافر ، فرد فقهاء الشام ومصر قوله في ابن تيمية وجمع في ذلك المحدث ابن ناصر الدين مصنفًا » [(٢)] .

---

(١) ـ انظر : الضوء اللامع ٩/ ٢٩١ .

(٢) ـ المصدر نفسه ٩/ ٢٩٤ .



الفصل الثاني

حياته

اسمه ولقبه ونسبه

هو محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري العجمي الحنفي.[(١)]

قال ابن تغري بردي: وسماه بعضهم علياً وهو غلط[(٢)].

وبمثل قوله قال الشمس السخاوي[(٣)].

وهم يشيرون بهذا التغليط إلى الحافظ ابن حجر العسقلاني، وقد ترجمه في كتابه إنباء الغمر مرتين في وفيات ٨٤١هـ ، وسماه في الأولى علياً[(٤)] ، وفي الثانية محمداً[(٥)].

---

(١) ـ مصادر ترجمته: إنباء الغمر: ٢٣/٩، ٢٩ ـ ١٤٤/٨، عجائب المقدور في نوائب تيمور ص٤٨، الضوء اللامع ٢٩١/٩، النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥، بدائع الزهور ١٨١/٢، المعزة فيما قيل في المزة ص ٤٥ ، حسن المحاضرة ٥٤٩.١، بغية الوعاة ٢٠٠/٢، ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي ص٣١٥، كشف الظنون ١٢١٥/١، شذرات الذهب ٢٤١/٧، التاج المكلل ٤٦٤، البدر الطالع: ٢٦٠/٢، هدية العارفين ١٩١/٢، معجم المؤلفين ١٩١/٢، التنبيه والإيقاظ لما في ذيول تذكرة الحفاظ ص١٤٣، الأعلام ٤٦/٧.

(٢) ـ النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥.

(٣) ـ الضوء اللامع: ٢٩١/٩.

(٤) ـ إنباء الغمر: ٢٣/٩.

(٥) ـ إنباء الغمر: ٢٩/٩.

والذي دلنا على أن كلاً من السخاوي وابن تغري بردي يقصدان ابن حجر في الخطأ المذكور عدة قرائن:

أولاً: كون كل من الشمس السخاوي وابن تغري بردى تتلمذ للحافظ ابن حجر.

ثانياً: عند مقارنة ترجمة العلاء البخاري الواردة في تاريخ ابن حجر مع ترجمته الواردة عن السخاوي وابن تغري بردى، نجد أن كثيراً من مادة الترجمة مأخوذ من تاريخ ابن حجر بالنص مع تصرف يسير أحياناً، والفرق بينهما أن السخاوي صرح بالنقل عن شيخه والآخر لم يصرح.

وممن سماه علياً أيضاً - الجلال السيوطي في كتابيه «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة»(١)، و«بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة»(٢). وكذلك وهم ابن طولون فسماه علياً في كتابه «المعزه فيما قيل في المزه»(٣).

يلقب: علاء الدين البخاري، والعلاء البخاري، والثاني أشهر.

ويكنى أبا عبدالله، بخاري الأصل، حنفي المذهب.

* * *

---

(١) - حسن المحاضرة: ٥٤٩/١.

(٢) - بغية الوعاة: ٢٠٠/٢.

(٣) - المعزه فيما قيل في المزة: ص٤٥.

مولده وموطنه وأسرته

مولده: اتفقت المصادر على أن العلاء البخاري ولد سنة تسع وسبعين وسبعمائة، إلا أن السخاوي بعد أن ذكر سنة ولادته السالفة الذكر على سبيل التقرير والتأكيد، قال: «ونقل عن ابن قاضي شهبة أنه فيما قاله له في حدود سنة سبعين»[١]، لكن هذا القول لم يلتفت إليه أحدٌ ممن ترجم للعلاء البخاري بمن فيهم السخاوي نفسه الذي ساق كلام ابن قاضي شهبة بصيغة التمريض.

ولم تفد المراجع شيئاً عن ذكر اليوم والشهر الذي ولد فيه العلاء.

موطنه: وأما عن موطنه فبعد أن اتفقت المصادر على أن موطن ولادته في بلاد العجم وأن نشأته كانت ببخارى، ذكرت أن العلاء لم يستوطن مكاناً واحداً وإنما رحل إلى أقطار كثيرة واستوطن في أماكن متفرقة مدداً متفاوتة. رحل أولاً إلى الهند فاستوطنه مدة[٢].

ويحدد السخاوي البلدة التي قطنها في الهند وهي «كلبرجا»[٣]، ويبدو أنه أطال المقام في الهند، ولذا سماه الحافظ ابن حجر «محمد بن محمد...البخاري ثم

---

(١) ـ الضوء اللامع ٩/٢٩١.

(٢) ـ إنباء الغمر ٩/٢٣.

(٣) ـ الضوء اللامع ٩/٢٩١.

الهندي»[١]. ثم رحل إلى مكة المكرمة وسكنها مدة[٢]، وتوجه بعد ذلك إلى الديار المصرية واستوطنها سنين عديدة[٣]، وكانت إقامته في القاهرة[٤]، ثم خرج منها غضبا لدمياط ليسافر منها وذلك بسبب المشادة التي وقعت بينه وبين القاضي البساطي حول تكفير ابن عربي، ثم عاد إلى القاهرة بعد أن ذهب إليه بعض تلامذته كالبرهان الأبناسي والقاياتي وأقنعاه في العودة[٥]، فجلس في القاهرة إلى شهر رجب سنة ٨٣١هـ.

ثم توجه إلى الشام فسار إليها بعد أن سأله السلطان في الإقامة بمصر فلم يقبل[٦]، وسكن الصالحية في دمشق واختار في آخر عمره مدينة المزة لصحة هوائها حيث وافته المنية فيها[٧].

أسرته: لم تذكر المصادر التي بين يدي شيئاً كثيراً عن أفراد أسرته، وجل ما ذكره المؤرخون أن العلاء البخاري تفقه بأبيه وعمه[٨] العلاء عبدالرحمن، مما يدل على أنه من أسرة لها نسب مع العلم والدين. وما عدا ذلك من الأخبار عن زوجته وأمه وذريته فلم أقف على شيء منها في ما اطلعت عليه.

---

(١) ـ إنباء الغمر ١٢٠/٨.

(٢) ـ النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٣) ـ المصدر نفسه ٢١٥/١٥.

(٤) ـ الضوء اللامع ٢٩٢/٩.

(٥) ـ المصدر نفسه ٢٩٢/٩.

(٦) ـ إنباء الغمر ١٤٦/٨.

(٧) ـ المعزه فيما قيل في المزة ٤٥، ٤٩.

(٨) ـ هكذا وصفه جميع من ترجم للعلاء، وخالفهم السخاوي فقال: «أخذ العلم عن أبيه وخاله العلاء عبدالرحمن» الضوء اللامع ٢٩١/٩، وذكر في أكثر من موضع بأنه خال العلاء وسماه في موضعين «عبدالرحمن التشلاقي أو القشلاغي» الضوء اللامع، ١٩٨/٤، ٢٩٨/٨ وفي مكان آخر من نفس المصدر قال عنه: «مولانا محمد المدعو عبدالرحمن بن محمد البخاري خال العلاء البخاري» ٢٦٧/٧.

رحلاته العلمية

اتسمت حياة العلاء البخاري منذ صغره بالرحلات العلمية الكثيرة والمتنوعة، وعند النظر في طبيعة هذه الرحلات نجدها تنقسم إلى قسمين:

١ - رحلاته في طلب العلم.

٢ - رحلاته في نشر العلم.

أولاً: رحلاته في طلب العلم:

تجمع المصادر التاريخية التي ترجمت للشيخ العلاء على أن رحلاته في طلب العلم كانت إلى أقطار متعددة[١]. إلا أن هذه المصادر قد أجملت رحلاته في طلب العلم، ولم تفد شيئاً عن تفاصيل هذه الرحلات لا من جهة تحديد تواريخها الزمنية ولا من جهة تعيين أمكنتها، وجل ما ذكرته الكتب، أنه أخذ العلم في بلاد العجم[٢] وتفقه ببخارى[٣]. وأن هذه الرحلات كانت في شبيبته[٤].

---

(١) - إنباء الغمر ٩/٢٣.

(٢) - الضوء اللامع ٩/٢٩١.

(٣) - إنباء الغمر ٩/٢٣، شذرات الذهب ٧/٢٤١.

(٤) - النجوم الزاهرة ١٥/٢١٥، البدر الطالع ٢/٢٦٠.

وتميز العلاء منذ بداية الطلب بالجد في العلم والحرص على لقاء أهله. قال عنه ابن حجر: «واجتهد في الأخذ عن العلماء»[(١)] .

وكان لهذا الجهد في الطلب والتحصيل، إضافة لصغر السن الذي يساعد على تلقي المعارف وحفظها، زائداً الاهتمام الكبير الذي أولاه والده إياه فتعلم على أبيه وعمه وكانا من علماء عصرهما كما تقدم في المبحث السابق، كل هذا الاهتمام كان سبباً في أنه «تقدم في الفقه والأصلين[(٢)] والعربية واللغة والمنطق والجدل والمعاني والبيان والبديع وغيرها من المعقولات والمنقولات»[(٣)] ، كما أنه «برع في المنقول والمعقول والمفهوم والمنظوم...»[(٤)] وكان له حظ وافر في الأدبيات إلى درجة أنه مهر فيها[(٥)] .

لهذا التبحر والتوسع في العلوم، لم يستكثر كبار العلماء من أن يقروا أنه «صار إمام عصره»[(٦)] ، و «نادرة زمانه »[(٧)] .

---

(١) ـ إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٢) ـ يعني : أصول الدين وأصول الفقه .

(٣) ـ الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٤) ـ إنباء الغمر ٢٣/٩، النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٥) ـ الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٦) ـ إنباء الغمر ٢٣/٩، النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥، بغية الوعاة ٢٠٠/٢.

(٧) ـ تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٨٢ .

ثانياً: رحلاته في نشر العلم:

كانت الهند هي أول بلد رحل إليه العلاء البخاري لنشر العلم، واتخذ من مدينة «كلبرجا»[(١)] موطناً له ومكث فيها مدة يدرس ويفيد الطلاب، وكان ممن قرأ عليه ملكها[(٢)]. وعظم أمره هناك بما فيهم ملوكها «لما شهدوه من غزير علمه وزهده وورعه»[(٣)]. ثم قدم مكة المشرفة فجاور بها وأقرأ بها مدة[(٤)]. وانتفع به فيها غالب أعيانها[(٥)]. ثم توجه إلى الديار المصرية وقطن القاهرة سنين كثيرة، وتصدى للإقراء والتدريس، قال أبو المحاسن «وقرأ عليه غالب علماء عصرنا من كل مذهب وانتفع الجميع بعلمه»[(٦)] وفي سنة ٨٣١هـ[(٧)] رحل إلى الشام واستوطن دمشق، وتخرج عليه هناك جمع من الفضلاء، وفي أواخر رمضان سنة ٨٣٧هـ انتقل الشيخ إلى منطقة «المزة»[(٨)]، في دمشق حيث انتهى به المقام فيها إلى أن وافته المنية وكان آخر من أخذ عنه العلم فيها ـ ممن وقفنا على اسمه ـ هو الإمام أبو الفتح المزي[(٩)].

---

(١) ـ الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٢) ـ المصدر نفسه ٢٩١/٩.

(٣) ـ إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٤) ـ النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٥) ـ الضوء الامع ٢٩١/٩.

(٦) ـ النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٧) ـ إنباء الغمر ١٤٦/٨.

(٨) ـ المعزه فيما قيل في المزه ص٤٩.

(٩) ـ هو محمد بن محمد بن علي العوفي الاسكندري الأفاقي المزي، الشافعي، فقيه لغوي، محدث صوفي، ولد بالأسكندرية سنة ٨١٨هـ، وتفقه بجماعة، ورحل إلى مكة واليمن والهند ثم رجع إلى مصر وأخيراً إلى العراق، ثم استقر في المزة توفي سنة ٩٠٦هـ. ترجمته في: شذرات الذهب ٣١/٨، الكواكب السائرة ١٤/١، هدية العارفين ٢١٠/٢.

عقيدته

يعد العلاء البخاري من أعيان القرن التاسع الهجري ، وفي هذه الحقبة الزمنية كان المذهب الأشعري قد طبق العالم الإسلامي ، وأصبح هو المذهب المعتمد والمفتى به ، واتخذ منهجًا دراسيًا في المساجد ودور العلم .

وفي هذا القرن ـ التاسع الهجري ـ كان المذهب الأشعري في آخر مراحل تطوره، أي في المرحلة التي اعتمدت فيها كتابات الرازي والإيجي والتفتازاني والشريف الجرجاني ، وهي المصادر التي حررت فيها مسائل المذهب .

ومن أبرز خصائص المذهب الأشعري في هذه الحقبة الزمنية ، هو ما أشرنا إليه في حديثنا عن سلبيات الحالة العلمية لهذا العصر ، وذلك « أن هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية ، وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعري ، ولكن عند التدقيق في البحث تحكم أن مذهب الأشعري ظهر أضعف ما يكون في أمثال هذه الكتب، وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوي الذي استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس مكانه »[(١)] .

وقد تأثر المصنف في بيئته العلمية تأثراً بالغًا ، فهو أولاً من بلاد العجم وهناك ـ كما بينا من قبل ـ كانت كفة العلوم العقلية راجحة على العلوم النقلية ، وهو ثانيًا من أبرز تلاميذ السعد التفتازاني[(٢)] الذي انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري . وقد سار المصنف على خطى شيخه .

---

(١) ـ انظر تفصيل مراحل تطور المذهب الأشعري في كتاب «الوحدانية» للدكتور : بركات دويدار ، ص٢١٤ ـ ٢٢٦ .

(٢) ـ وهو أبرز شيوخه على الإطلاق . وانظر ترجمته في الجزء الثاني ص

والمخطوط الذي بين أيدينا ـ فاضحة الملحدين ـ يؤكد ما نقول ، حيث انطلق العلاء البخاري من منهج المتكلمين الأشاعرة في تقرير كثير من المسائل التي تناولها بالبحث . فمن ذلك :

- موافقته للمتكلمين في مسألة إثبات وجود الله من أنها قضية استدلالية. والأصل أنها قضية فطرية .

- اعتباره آيات الصفات من المتشابهات المخالفة من حيث الظاهر للمحكمات . وهذا عين مذهب الأشاعرة .

- جعله العقل أصلاً للنقل كما تقرر كتب علم الكلام .

وإلى غير ذلك من المسائل التي تبين منهجه في الاعتقاد .

وبهذا يكون المصنف على منهج الأشاعرة المتأخرين في انتمائه العقدي[(١)] .

يضاف إلى ذلك نزعته الصوفية البارزة في كتابه «فاضحة الملحدين» تبين أنه ينطلق من مدرسة الغزالي في التصوف . وقد مر معنا في ما مضى أنه كان يحض على قراءة كتب الغزالي ، كما أن نقوله عن كتب الغزالي في المخطوط كانت كثيرة وإشادته بأبي حامد كانت كبيرة .

فالنتيجة النهائية التي يمكن الخلوص إليها أن العلاء البخاري ينتمي إلى صوفية أهل الكلام تمامًا كالقشيري والغزالي . مع ما أضافه هو من زيادات أملاها عليه تطور المذهبين الصوفي والأشعري .

* * *

---

(١) ـ انظر تفصيل الكلام على منهجه عمومًا في المبحث الثاني من الفصل السادس .

شيوخه

تفيد المصادر العلمية أن العلاء البخاري طلب العلم وهو في شبيبته ، وجل ما ذكرته كتب التراجم عن شيوخه أنه أخذ العلم عن «أبيه وخاله العلاء عبد الرحمن والسعد التفتازاني وآخرين» (١) .

ولم أقف على ترجمة لأبيه فيما بين يدي من مصادر ، أما خاله فقد ذكره السخاوي عرضاً ، ولم يذكر عنه إلا معلومات مقتضبة ، قال : «عبد الرحمن التشلاقي أو القشلاغي - بالقاف والشين والغين المعجمتين - خال البخاري وشارح البيضاوي الشرح الموصوف بالحسن» (٢) .

أما السعد التفتازاني فهو أجل شيوخه ، وهو من أعلام القرن الثامن الهجري وهذه ترجمته : مسعود (٣) بن عمر بن عبد الله ، سعد الدين التفتازاني ، ولد سنة (٧١٢هـ) بتفتازان إحدى قرى نسا (من بلاد خراسان). أخذ العلم عن أكابر علماء عصره كالعضد الإيجي وطبقته . وفاق في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير والكلام ، وطار صيته واشتهر ذكره ورحل إليه الطلبة . وشرع في التصنيف وهو في ست عشرة سنة . من كتبه «تهذيب المنطق» و «شرح الرسالة الشمسية» وشرح العقائد النسفية ، و«المطول» في البلاغة ، و «حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» في الأصول ، و «التلويح إلى كشف غوامض التنقيح» وغير ذلك .

قال ابن حجر العسقلاني : «انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار ، لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم» (٤) .

كانت إقامته في سرخس ، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند ، فتوفي فيها سنة (٧٩٣هـ) ، ونقل إلى سرخس ودفن فيها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى .

---

(١) ـ الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٢) ـ المصدر نفسه ١٩٨/٤، ٣٦٧/٧.

(٣) ـ ترجمته في : الدرر الكامنة ٣٥٠/٤، بغية الوعاة ٢٨٥/٢، شذرات الذهب ٣١٩/٦، البدر الطالع ٣٠٣/٢، مفتاح السعادة ١٩٠/١، الأعلام ٢١٩/٧، معجم المؤلفين ٢٢٨/١٢.

(٤) ـ الدرر الكامنة ٣٥٠/٤.

تلامذته

١ ـ أحمد[(١)] بن محمد بن عبدالله بن ابراهيم، الشيخ الامام، العالم العلامة، البارع المتفنن الأديب، الفقيه، اللغوي، النحوي، المؤرخ شهاب الدين أبو العباس الدمشقي الحنفي المعروف بابن عرب شاه.

أشهر تلاميذ العلاء البخاري على الإطلاق، ومن أبرز علماء عصره.

قال ابن تغري بردي: «كان إمام عصره في المنظوم والمنثور»[(٢)]، ولد في دمشق سنة ٧٩١هـ. ثم انتقل هو وأسرته إلى سمرقند عام ٨٠٣هـ عندما غزا تيمور لنك دمشق وشرد كثيراً من أهلها، وهناك درس على الشريف الجرجاني وابن الجزري وغيرهما، كما تعلم الفارسية والتركية ولغة المغل وفي عام ٨١١هـ ذهب إلى الخطا في بلاد المغل وأخذ العلم عن القاضي جلال الدين السيراجي وغيره، ثم رحل إلى خوارزم وأخذ عن علمائها، ثم سار إلى بلاد الدشت وسراي وتلقى على شيوخها العلم، ثم قطع بحر الروم إلى مملكة ابن عثمان فأقام بها نحو عشر سنين وأصبح محل ثقة السلطان العثماني محمد بن عثمان، وباشر عنده ديوان الإنشاء وكتب عنه إلى ملوك الأطراف عربياً وشامياً وتركياً، وترجم له

---

(١) ـ ترجمته في: المنهل الصافي ١٣١/٢، النجوم الزاهرة ٥٤٩/١٥، الدليل الشافي، ٨٠/١، الضوء اللامع ١٢٦/٢، التبر المسبوك ص ، نظم العقيان ص٦٣، البدر الطالع ١٠٩/١، شذرات الذهب ٢٨٠/٧، الأعلام ٢٢٨/١، دائرة المعارف الإسلامية ٢٣٠/١.

(٢) ـ المنهل الصافي: ١٣١/٢.

بعض الكتب من العربية إلى الفارسية والتركية، فلما مات ابن عثمان رجع إلى موطنه القديم فدخل حلب ثم الشام سنة ٨٢٥هـ.

وفي سنة اثنتين وثلاثين قدم العلاء البخاري مع الركب الشامي من الحجاز، فانقطع إليه ولازمه في الفقه والأصلين والمعاني والبيان والتصوف وغيرها حتى مات، وكان مما قرأ عليه الكافي في الفقه والبزدوي في أصوله. وبرع وتقدم في غالب العلوم وكان ابن حجر العسقلاني يعترف له بالفضيلة. وصنف المصنفات الكثيرة، منها كتاب «عجائب المقدور في نوائب تيمور»، ونقل في كتابه هذا فتوى شيخه العلاء البخاري في تكفير تيمور لنك[(١)]، وله رسالة بعنوان «العقد الفريد في التوحيد»، و «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» وغيرها.

امتحن على يد الظاهر جقمق وأدخله سجن المجرمين خمسة أيام ثم خرج واستمر مريضاً من القهر حتى مات بعد اثنى عشر يوماً في يوم الاثنين منتصف رجب سنة ٨٥٤.

---

(١) ـ عجائب المقدور ص٤٥٥، وقد ذكر ابن عرب شاه تكفير جملة من العلماء لتيمور لنك، بسبب تقديمه القواعد الجنكيزية على الشريعة الإسلامية ولأسباب أخرى. وقال ابن العماد الحنبلي: «وكان يقدم قواعد جنكز خان ويجعلها أصلاً، ولذلك أفتى جمعاً جمًا بكفره مع أن شعائر الإسلام في بلاده ظاهرة» شذرات الذهب ٦٦/٧ .

٢ ـ محمد[١] بن عبدالله بن خليل بن أحمد بن علي بن حسن الشمس البلاطنسي ثم الدمشقي الشافعي.

ولد في سنة (٧٩٨)هـ ببلاطنس[٢] ونشأ بها، فقرأ القرآن على جماعة من العلماء، ورحل في طلب العلم إلى طرابلس وحماة ودمشق وفيها التقى بابن قاضي شهبة وأخذ عنه الفقه والأصول والعربية، ولازم العلاء البخاري وأخذ عنه رسالته «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» وغيرها بحيث كان جل انتفاعه به علماً وعملاً، وكان نسخة أخرى عن شيخه من شدة محاكاته له إلى درجة التقمص.

قال السخاوي: «وكان شيخه العلاء يميل إليه ويقدمه على غيره من طلبته فراج أمره خصوصاً وقد اقتدى في أكثر أفعاله وأقواله حتى في تقبيح ابن عربي ومن نحا نحوه بل وفي الحط على التقي ابن تيمية وأتباعه وأكثر الحنابلة محض تقليد»[٣].

وكان ملازماً للعبادة داعياً للزهادة حريصاً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يهاب أحداً بل يقول الحق ويصدع به الملوك والأمراء. وكان زاهداً في المناصب فقد أبى قضاء دمشق حين عرض عليه. قال السخاوي: «ولست أعلم فيه ما يعاب إلا منابذته للحنابلة والمحدثين وشدة تعصبه في أمور كثيرة...

---

(١) ـ ترجمته في: النجوم الزاهرة ١٦/١٩٩، الضوء اللامع ٨/٨٦، نظم العقيان ص١٥٠.

(٢) ـ بلاطنس : بضم الطاء والنون والسين : حصن منيع بسواحل الشام مقابل اللاذقية من أعمال حلب . انظر : مراصد الاطلاع ١/٢٥١.

(٣) ـ الضوء اللامع ٨/٨٦.

ولما اجتمعت به بدمشق، وسمعت منه تصريحه برجوعه عن الرواية عن ابن ناصر الدين، سألته عن سببه فلم أر منه إلا مجرد عناد وتعصب، وكذا رأيت منه نفرة من شيخنا[(١)] سببها فيما يظهر تقريضه مصنف[(٢)] أولهما في الانتصار لابن تيمية....»[(٣)] وذكر السخاوي كلمة البلاطنسي عندما بلغه خبر وفاة الحافظ ابن حجر قال: «ما بقي إلا الترحم عليه فالمحدثون يقطعون ويحذفون....» علق السخاوي على هذا الكلام فقال: «نسأل الله السلامة والتوفيق... وبالجملة فكان للشام به جمال»[(٤)].

مات في ليلة الثلاثاء ١٦ من صفر سنة ٨٦٣هـ.

---

(١) ـ يقصد ابن حجر العسقلاني.

(٢) ـ يريد كتاب «الرد الوافر» لابن ناصر الدين الدمشقي.

(٣) ـ الضوء اللامع ٨/٨٨.

(٤) ـ المصدر نفسه ٨/٨٨.

٣ ـ محمد[١] بن محمد بن محمد بن عثمان بن محمد بن عبدالرحيم[٢] الأنصاري، الحموي، ثم القاهري، الشافعي ويعرف كسلفه بابن البارزي.

ولد في ليلة ١١ من ذي الحجة سنة (٧٩٦)هـ بحماة، فحفظ بها القرآن، وحفظ العمدة وألفية النحو وغيرها ودرس جملة من العلوم الشرعية واللغوية، وسمع على العز بن جماعة شرح المقاصد والعضد والطوالع، وتتلمذ في العقليات على العلاء البخاري وغيره، ولازمه كثيراً وانتفع به علماً وسلوكاً فكان مما بحثه عليه قطعة من الحاوي الصغير، وأخذ عنه المعاني والبيان والأصلين، وسمع عليه قطعة كبيرة من الكشاف، وأضيف اليه قضاء القاهرة، وسر شيخه العلاء البخاري بولايته مع شدة نفرته ممن يلي القضاء ونحوه من جماعته، حتى قال : الآن أمن الناس على أموالهم وأعراضهم. وحمدت سيرته في مباشراته كلها.

قال السخاوي: «ومحاسنه كثيرة حتى شاع ذكره وبعد صيته وصار كما قيل: قل أن ترى العيون في مجموعه مثله»[٣].

مات يوم الأحد ١٦ من صفر سنة ٨٥٦هـ، وصلى عليه في مشهد حافل شهده السلطان والأمراء وسائر القضاة والأعيان تقدمهم أمير المؤمنين ودفن بالقرافة.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ٩/٢٣٦، نظم العقيان ص١٦٨.

(٢) ـ في نظم العقيان عبدالرحمن بدل عبدالرحيم.

(٣) ـ الضوء اللامع: ٩/٢٣٩.

٤ ـ محمد[١] بن علي بن محمد بن يعقوب بن محمد الشمس أبو عبدالله بن النور القاياتي، القاهري، الشافعي.

ولد سنة ٧٨٥هـ بالقايات من أعمال البهنساوية.

قرأ العلوم الشرعية في القاهرة، وأخذ الفقه والفرائض عن عمه، وأكثر من ملازمة العز بن جماعه فيما كان يقرأه من العلوم، وكان جل انتفاعه به والبساطي والعلاء البخاري ولازم العلاء حين قدومه القاهرة فسمع منه المنطق والجدل والأصلين والمعاني والبيان والبديع وغيرها من المعقولات والمنقولات ولم يفارقه حتى سافر، وتقدم به كثيراً لدقة نظره وحدة فكره . بل قال: إنه إذا فكر في محل خال لا يلحقه لا القطب ولا التفتازاني ولا غيرهما. وتقدم في الفنون كلها وصار المعول عليه في جلها مع مزيد الفاقة والتقلل.

وطلبه الظاهر حقمق لقضاء الشافعية، فباشره بعفة ونزاهة.

مات في المحرم سنة ٨٥٠هـ وصلى عليه السلطان والقضاة والعلماء وخلق تقدمهم أمير المؤمنين ثم دفن في تربة سعيد السعداء.

---

(١) ـ ترجمته في: الذيل على رفع الأصر ص٢٧٩، الضوء اللامع ٨/٢١٢.

٥ ـ محمد[1] بن أحمد بن محمد بن ابراهيم بن أحمد بن هشام الأنصاري المحلي الأصل ـ نسبة للمحلة الكبرى من الغربية ـ القاهري الشافعي، ويعرف بالجلال المحلى.

ولد في مستهل شوال سنة ٧٩١هـ بالقاهرة ونشأ بها، فقرأ القرآن، وأخذ الفقه وأصوله والعربية والفرائض والحساب عن علماء عصره، ودرس المنطق والجدل والمعاني والبيان والعروض.

لازم العلاء البخاري فيما كان يقرأ عليه، وكان العلاء يزيد في تعظيمه لكونه مع علمه يتسبب. وحضر دروس علماء المذاهب، ومهر وتقدم على غالب أقرانه وتفنن في العلوم العقلية والنقلية وتصدى للتصنيف والتدريس والإقراء وتخرج عليه من لا يحصى كثرة، وعرض عليه القضاء فأبى، وشافه الظاهر بالعجز عنه وكان يقول لأصحابه إنه لا طاقة لي على النار.

كان إماماً علامة نظاراً مفرط الذكاء حتى قالوا فيه: إن ذهنه يثقب الماس.

مات في ١٥ رمضان في صبيحة يوم السبت مستهل سنة ٨٦٤هـ وصلي عليه بمصلى باب النصر في مشهد حافل.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٣٩/٧، الأعلام ٣٣٣/٥.

٦ - إبراهيم[١] بن عمر بن محمد بن زيادة البرهان الأتكاوي، القاهري الشافعي.

حفظ القرآن ومختصر أبي شجاع، أخذ العلم عن خلق من علماء الشافعية كالعلاء القلقشندي والجمال الأمشاطي وغيرهم، ومن الحنفية العلاء البخاري وابن الهمام، ومن الحنابلة العز الكناني، وعلى يديه خلص العلاء البخاري من تابعه من الجان تعقبت به عجز الأكابر عن خلاصه منها؛ ولذا كان العلاء يجله كثيراً بحيث إنه جاء إليه وهو يقرأ وبين يديه الأماثل من كل مذهب، فقام إليه وأجلسه مكانه فلم يحسن ذلك بخاطر بعضهم، فقال يا سيدي من يقرؤنا الدرس أو نحو هذا كالمستهزىء فما جلس العلاء يكلمة فبادر هو وأمر القارئ بالقراءة وأخذ في التقرير بما أبهر كل من حضر وخضعوا له وطأطأوا رؤوسهم.

وكان يحذر من مطالعة كتب ابن عربي وينفر عنها.

مات في ربيع الأول سنة (٨٣٤هـ).

(١) - الضوء اللامع ١/١١٣.

٧ - ابراهيم[1] بن حجاج بن محرز بن مالك البرهان أبو إسحق الأبناسي ثم القاهري الشافعي ويعرف بالأبناسي، ولد بعد الثمانين وسبعمائة بأبناس .

أخذ العلم عن جملة من علماء عصره المبرزين، قرأ العربية على الشمس البوصيري وغيره، وأصول الفقه على الشمس البساطي، ولازم العلاء البخاري مدة إقامته بالديار المصرية وقرأ عليه العضد وغيره، وقرأ على ابن حجر في شرح النخبة ولازمه في دروسه واسماعه، وأخذ في مبادىء المنطق عن الشمس الشنشي، ولازم العز بن جماعة في فنونه التي كان يقرئها.

وكان ابن حجر يقدمه على رفيقه القاياتي، ونبغ مبكراً وتصدى لنفع الطلبة فأقرأ العضد في صباه وانتفع به كثير من طلبة العلم.

وكان إماماً علامة مفتياً فصيحاً مفوهاً عالي الهمة كثير التواضع طارحاً للتكلف شهماً أبي النفس كريماً مع تقلله، مسارعاً في مساعدة الملهوف.

مات في ١٧ ربيع الأول وقيل ربيع الآخر سنة ٨٣٦هـ.

---

(١) - بلد في الوجه البحري من مصر.

(٢) - ترجمته في: إنباء الغمر: ٨/٢٨٦، الضوء اللامع: ١/٣٧.

٨ ـ محمد[١] بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر بن محمد بن ثابت بن عثمان بن محمد بن عبدالرحمن بن ميمون حميد الدين أبو المعالي بن التاج النعماني ـ نسبة للإمام أبي حنيفة النعمان ـ البغدادي الأصل الفرغاني الدمشقي الحنفي.

ويعرف بحميد الدين. ولد في ١٧ من صفر سنة ٨٠٥هـ بمراغة من أعمال تبريز، ونشأ وتفقه فيها على أبيه والشريف عبدالمحسن البخاري، دخل القاهرة فتفقه فيها بالعز بن عبدالسلام البغدادي وغيره، ثم رحل إلى دمشق وقطن فيها على العلاء البخاري ولازمه نحو ثمان سنين واقتصر على ملازمته وأخذ عنه علم الشريعة والطريقة وسائر فنون المعقولات، وولي قضاء الحنفية بدمشق في سنة ٨٥٣هـ، وحج مراراً وكان عالماً بالنحو والصرف والمعاني والبيان والأصول وغيرها، وكان العلاء البخاري يقول للشهاب الكوراني حين قراءته عليه وبحثه معه اصبر إلى أن يجيء حميد الدين فهو الحاكم بيننا.

وقد طعن ابن حجر في صحة نسبه إلى أبي حنيفة.

مات في ليلة الأحد ٦ ربيع الأول سنة ٨٦٧هـ بدمشق ودفن بسفح قاسيون.

---

(١) ـ ترجمته في: إنباء الغمر: ١٣١/٩، الضوء اللامع: ٤٧/٧.

٩ ـ قاسم[١] بن قطلوبغا الزين وربما لقب الشرف أبو العدل السودوني نسبة لمعتق أبيه سودون الشيخوني نائب السلطنة الجمالي الحنفي، ويعرف بقاسم الحنفي.

ولد في المحرم من سنة ٨٠٢هـ. بالقاهرة، نشأ يتيماً وحفظ القرآن وأتقن تجويده، وقرأ عدة علوم على أكابر العلماء منهم ابن حجر العسقلاني، والتاج السبكي، والبساطي المالكي، والعز بن جماعة وغيرهم، وأخذ عن العلاء البخاري علوماً متنوعة، أخذ عنه أصول الفقه وأصول الدين والعربية والمعاني والبديع وبعض التفسير، وكانت له رحلات كثيرة في طلب العلم، ونظر في كتب الأدب ودواوين الشعر فحفظ منها شيئاً كثيراً وعرف بقوة الحافظة والذكاء والعلم، وتصدى للتدريس فأخذ عنه الفضلاء، وأقبل على التأليف، ومما صنفه تخريج عوارف المعارف للسهروردي، وإتحاف الأحياء بما فات من أحاديث الإحياء ، وكان من المناضلين عن ابن عربي مع حسن عقيدته[٢].

مات في ليلة الخميس ٤ ربيع الآخر سنة ٨٧٩هـ.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ١٨٤/٦، الفوائد البهية ص٩٩، البدر الطالع ٤٥/٢، الأعلام ١٨٠/٥.

(٢) ـ انظر : أخطاء العلماء المنهجية في الحكم على ابن عربي ص١٦٥ من هذا الجزء .

١٠ ـ محمود [١] بن عمر بن منصور أفضل الدين أبو الفضل بن السراج القرمي الأصل، القاهري، الحنفي ويعرف بلقبه. نشأ بالقاهرة فحفظ القرآن وكتبه واشتغل في الفقه على قارىء الهداية والنظام السيرامي والتفهني وغيرهم وقرأ على البساطي في المعاني والبيان وغيرها، ولازم العز بن جماعة، ثم العلاء البخاري وكان العلاء زائد الإجلال له، وقرأ على ابن حجر العسقلاني في شرح ألفية العراقي، وبرع وأقرأ بعض الطلبة وناب في القضاء، وحج غير مرة وجاور بأخرة وأخذ عنه هناك بعض الطلبة. مات في رجوعه في ليلة الثلاثاء ١٧ من ذي الحجة سنة ٨٦٥هـ وحمل إلى بدر ودفن بها.

١١ ـ محمد [٢] بن عبدالأحد بن علي الشمس القاهري النحوي سبط ابن هشام ويعرف بالعجمي، وسمى العيني والده عبدالأحد، أخذ عنه خاله الشيخ محب الدين ابن هشام، ومهر في الفقه والأصول والعربية، ولازم الشيخ العلاء البخاري لما قدم القاهرة، وكان كثير الأدب فائقاً في معرفة العربية ملازماً للعبادة وقوراً ساكناً ـ مات في العشرين من شعبان سنة ٨٢٢هـ وكانت جنازته حافلة.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ١٠/١٤٢.

(٢) ـ ترجمته في: إنباء الغمر: ٧/٣٦٩، الضوء اللامع ٨/١٢٢.

١٢ ـ أحمد(١) بن إسماعيل بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم شرف الدين ثم شهاب الدين الشهرزوري الهمداني التبريزي الكوراني، ثم القاهري عالم بلاد الروم.

ولد في سنة ٨١٣هـ بقرية من كوران، وحفظ القرآن اجتهد في طلب العلم، فنبغ وتميز في الأصلين والمنطق وغيرهما، ومهر في النحو والمعاني والبيان وغيرها من العقليات.

وقدم دمشق في حدود الثلاثين فلازم العلاء البخاري وانتفع به. ثم رحل إلى بيت المقدس ثم القاهرة وأخذ العلم فيهما عن الأكابر، واشتهر أمره وذكر بالطلاقة والبراعة والجرأة الزائدة ولم يزل على جلالته وطريقته حتى مات في أواخر رجب سنة ٨٩٣هـ.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٢٤١/١، نظم العقيان ص٣٨، الطبقات السنية ٢٨٠/١، هدية العارفين ١٣٥/١.

١٣ ـ علي[١] بن محمد العلاء أبو الحسن القابوني الدمشقي الحنفي، شيخ النحاة بدمشق، ومن شيوخه العلاء البخاري، وكان يقول: لم أنتفع في النحو بغيره مع قراءتي فيه على جماعة قبله، وتصدى للإقراء فانتفع به الفضلاء من الدماشقة، ودرس بأماكن كالريحانية، وكان ظريفاً متواضعاً طارحاً للتكلف متقدماً في النحو خصوصاً شرح الألفية لابن المصنف فكان زائد الإتقان فيه امتنع من النيابة في القضاء. ومات في رجب سنة ٨٥٨هـ ودفن بمقبرة باب الفراديس وكانت جنازته حافلة.

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ٦/٣١.

١٤ - علي[١] بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن علي، العلاء أبو الفتوح ابن القطب القرشي القلقشندي الأصل، القاهري، الشافعي.

ولد في ذي الحجة سنة ٧٨٨هـ بالقاهرة. وحفظ فيها القرآن، وأخذ الفقه والحديث والقراءات عن علمائها، وأخذ عن العز بن جماعة الأصلين والمعاني والبيان والمنطق، وعن الشهاب ابن الهمام أخذ الحساب والجبر والمقابلة، وارتحل إلى مكة والمدينة وتلقى العلم على بعضهم، ثم إلى الشام سنة ٨٣٤هـ، فأخذ بها عن حافظها ابن ناصر الدين، ولازم العلاء البخاري حتى قرأ عليه كتابه «نزهة النظر في حقيقة الإنشاء والخبر»، ورسالته «فاضحة الملحدين»، وأذن له في إقرائها، وبالغ العلاء في تعظيم صاحب الترجمة.

مات في محرم يوم الاثنين سنة ٨٥٦هـ. وكانت جنازته مشهودة وحمل على أعناق الأمراء والفضلاء، وكثر الثناء عليه.

(١) - ترجمته في: الدليل الشافي ١/ ٤٥٠، النجوم الزاهرة ١٢/١٦، الضوء اللامع ١٦١/٥ .

١٥ ـ أحمد[(١)] بن عبدالرحمن بن عبدالله بن يوسف بن هشام الشهاب بن التقي بن الجمال الأنصاري القاهري، الشافعي، ويعرف كسلفه بابن هشام.

ولد سنة ٧٨٨هـ. أخذ العربية والمنطق والكلام عن جملة من العلماء المبرزين، ولازم العلاء البخاري والعز بن جماعة، وقرأ على الشمس البساطي وآخرين، وتقدم في الفنون سيما العربية بحيث فاق فيها، وتصدى للتدريس وولي خزانة الأشرفية مدة.

مات في دمشق يوم الخميس ٤ جمادى الآخرة سنة ٨٣٥هـ وحضر جنازته العلاء البخاري والقضاة والأعيان. ودفن بباب الصغير.

١٦ ـ إبراهيم[(٢)] بن علي بن أحمد بن إسماعيل بن محمد الجمال أبو الفتوح القلقشندي[(٣)] الأصل، القاهري المولد والدار، الشافعي.

ولد في ١١ جمادى الثانية سنة ٨٣١هـ. أجاز له خلق من العلماء منهم العلاء البخاري. توفي سنة ٩٢٢هـ.

١٧ ـ إبراهيم[(٤)] بن خليل بن إبراهيم بن محمد بن إسماعيل، برهان الدين الأنصاري الصنهاجي[(٥)] الأصل، المنصوري نسبة للمنصورة بالشرقية ثم القاهري الشافعي.

---

(١) ـ ترجمته في: إنباء الغمر ٢٦٣/٨، الضوء اللامع: ٣٢٩/١.

(٢) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٧٧/١، الكواكب السائرة ١٠٨/١، شذرات الذهب.

(٣) ـ القلقشندي : نسبة إلى قلقشندة ، وهي محرفة عن قرقشندة قرية بأسفل مصر . مراصد الاطلاع ١٠٨٠/٢.

(٤) ـ ترجمته في: التبر المسبوك ص ٣٩٤، الضوء اللامع ٤٨/١.

(٥) ـ الصنهاجي نسبة إلى صنهاجة ، بضم الصاد أو كسرها ، وهي قبيلة مشهور بالمغرب . انظر : معجم مقيدات ابن خلكان ٢٠٣.

ولد تقريباً سنة ٧٧٥هـ. أخذ التصوف والأصلين عن العلاء البخاري. وتوفي في رجب سنة ٨٥٦هـ.

١٨ ـ إبراهيم(١) بن خضر بن أحمد بن عثمان برهان الدين العثماني الصعيدي القصوري(٢) القاهري المولد والدار الشافعي.

أخذ الأصلين عن العلاء البخاري. توفي في يوم الخميس ١٥ من محرم سنة ٨٥٢هـ.

١٩ ـ أحمد(٣) بن عبدالله بن محمد بن داود الشهاب أبو العباس، الكناني الأصل المجدلي(٤) المقدسي، الشافعي الواعظ، ويعرف بأبي العباس المقدسي.

ولد في سنة ٨٠٩هـ، لقي العلاء البخاري بدمشق وسمع كلامه وجلس بحلقته. مات في ليلة الأربعاء ١٦ من جمادى الثانية سنة ٨٧٠هـ.

٢٠ ـ أحمد(٥) بن عثمان بن محمد الشهاب الريشي القاهري الشافعي ويعرف بالكوم الريشي(٦)، ولد تقريباً سنة ٧٧٨هـ بالقاهرة أخذ الفقه والمعقولات عن العلاء البخاري. مات يوم الأربعاء ١١ من محرم سنة ٨٥٢هـ.

---

(١) ـ ترجمته في: التبر المسبوك ص٢٢٢، الضوء اللامع ١/٤٣.

(٢) ـ القصوري : نسبة لقرية من أعمال الصعيد بضم القاف والصاد . الضوء اللامع ١/٤٤.

(٣) ـ الضوء اللامع ١/٣٦٣، الأنس الجليل ٢/١٤١.

(٤) ـ المجدلي : نسبة إلى مجدل حمامة ، وهي قرية بالقرب من عسقلان من أعمال غزة . انظر : الأنس الجليل ٢/١٤١.

(٥) ـ التبر المسبوك ص ٢٢٩، الضوء اللامع ٢/٢.

(٦) ـ كوم الريشي : نسبة إلى قرية كوم الريش ، وهي من ضواحي القاهرة التي خربت . انظر : الضوء اللامع ٢/٢.

٢١ ـ أحمد[١] بن أسد بن عبدالواحد بن أحمد الشهاب أبو العباس بن أسد الدين أبي القوة الدميوطي الأصل، السكندري المولد، القاهري الشافعي المقري. ويعرف بابن أسد.

ولد سنة ٧٨٨هـ ، سمع في الحاوي الصغير على العلاء البخاري. توفي في ذي الحجة سنة ٨٧٢هـ.

٢٢ ـ عبدالرحمن[٢] بن أحمد بن أحمد بن محمود بن موسى الزين المقدسي الأصل الدمشقي الحنفي ويعرف بالهمامي نسبة لابن الهمام.

ولد في ربيع الأول سنة ٨٢٨هـ. قرأ إيساغوجي في المنطق وعرضها على العلاء البخاري. مات في يوم الجمعة سنة ٨٧٣هـ.

٢٣ ـ عبدالرحمن[٣] بن عنبر بن علي بن أحمد العثماني البوتيجي ثم القاهري الشافعي الفرضي، ويعرف بالبوتيجي[٤] .

ولد سنة ٧٧٩هـ. أجاز له جمع من كبار العلماء منهم العلاء البخاري. مات يوم الاثنين ١٣ شوال سنة ٨٦٤هـ.

٢٤ ـ عبدالرزاق[٥] الشرواني نزيل الرواحية بحلب وأحد فضلاء الشافعية ممن أخذ عن العلاء البخاري.

---

(١) ـ الضوء اللامع ٢٢٧/١، شذرات الذهب ٣١٤/٧.

(٢) ـ الضوء اللامع ٤٤/٤، الطبقات السنية ٢٧٨/٤.

(٣) ـ الضوء اللامع ١١٥/٤، نظم العقيان ١٢٤.

(٤) ـ البوتيجي : نسبة إلى «ابوتيج» بلدة بالصعيد . انظر : الضوء اللامع ١١٥/٤.

(٥) ـ الضوء اللامع ١٩٧/٤ولم يذكر سنة ميلاده ولا وفاته، ولم أعثر على ترجمته في مصادر أخرى.

٢٥ ـ عبدالعزيز[1] بن يوسف بن عبدالغفار بن وجيه التونسي الأصل السنباطي ثم القاهري الشافعي، ويعرف بالمنهاجي ثم بالسنباطي. ولد سنة ٧٩٩هـ، قدم القاهرة وأخذ عن العلاء البخاري عدة فنون، مات في ليلة الجمعة ١٢ من ذي الحجة سنة ٨٧٩هـ.

٢٦ ـ عبدالوهاب[2] بن عمد بن الحسين بن محمد بن علي الحسيني الدمشقي الشافعي.

ولد بعد سنة ٨٠٠هـ بدمشق، قرأ كتاب منهاج العابدين على العلاء البخاري، استقل بقضاء حلب وحمدت سيرته.

توفي بمكة في يوم الأحد ثاني جمادى الأولى سنة ٨٧٥هـ.

٢٧ ـ علي[3] بن أحمد المصري ثم الشافعي، ويعرف باسم صدقه.

ولد سنة ٧٩٠هـ، وحضر دروس العلاء البخاري.

٢٨ ـ علي[4] بن أحمد بن عثمان بن محمد بن إسحاق ابن المناوي القاهري الشافعي. ويعرف بالمناوي.

ولد في ١٣ ربيع الأول سنة ٨١٣هـ، أخذ العقليات عن العلاء البخاري. مات في يوم الجمعة سلخ ربيع الأول سنة ٨٧٧هـ.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ٢٣٧/٤، هدية العارفين ٥٨٣/١ معجم المؤلفين ٢٦٤/٥.

(٢) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ١٠٦/٥، كشف الظنون ٩٢٠، ١٨٧٥، معجم المؤلفين ٢٢٧/٦.

(٣) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ١٩١/٥، ولم يذكر سنة وفاته.

(٤) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ١٦٩/٥، شذرات الذهب ٣٢٣/٧.

٢٩ ـ علي[(١)] بن محمد بن أقبرس العلاء القاهري الشافعي ويعرف بابن أقبرس.

ولد سنة ٧٨١هـ بالقاهرة، حضر دروس العلاء البخاري.

مات يوم الأحد منتصف صفر سنة ٨٦٢هـ.

٣٠ ـ عمر[(٢)] بن أحمد بن محمد بن محمد بن محمد السراج بن الشمس ابن الصدر البلبيسي[(٣)] الأصل القاهري الشافعي ويعرف بالبلبيسي.

ولد في ١٤ رمضان سنة ٨٠٦هـ بالقاهرة، وأخذ فيها العقليات عن العلاء البخاري. مات في شوال سنةو ٨٧٨هـ بالأسكندرية.

٣١ ـ عمر[(٤)] بن قديد الركن أبو حفص بن الأمير سيف الدين القلمطائي - بفتح القاف واللام وسكون الميم - القاهري الحنفي ويعرف بابن قديد.

ولد تقريباً سنة ٧٨٥هـ بالقاهرة، قرأ على العلاء البخاري قطعة من الهداية. مات بمكة المكرمة في ١٧ رمضان سنة ٨٥٦هـ.

٣٢ ـ عمر[(٥)] بن عيسى بن أبي بكر عيسى السراج الوروري ثم القاهري الأزهري الشافعي.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٥/٢٩٢، شذرات الذهب ٧/٣٠١.

(٢) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٦/٧٢، هدية العارفين ١/٧٩٣ ، معجم المؤلفين ٧/٢٧٥.

(٣) ـالبلبيسي : نسبة إلى بلبيس بضم الباء وقد تفتح وهي مدينة بينها وبين قسطاط مصر عشرة فراسخ على طريق الشام . انظر : مراصد الاطلاع ١/٢١٦، القاموس المحيط ص٦٨٧.

(٤) ـ ترجمته في: الضوء اللامع: ٦/١١٣، الدليل الشافي ١/٥٠٣، بغية الوعاة ٢/٢٢٢.

(٥) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٦/١١٢، نظم العقيان ١٣٣.

ولد نحو ٧٩٩هـ، ونشأ بالقاهرة، وأخذ الأصلين عن العلاء البخاري ـ مات في ذي الحجة سنة ٨٦١هـ.

٣٣ ـ محمد[(١)] بن عثمان بن علي الشمس الدمشقي الشافعي ويعرف بابن الحريري. أخذ القراءات عن ابن النجار، كما أخذ عدة علوم عن ابن حجر العسقلاني والعلاء البخاري.

٣٤ ـ محمد[(٢)] بن علي بن بن محمد بن قاسم الشمس القاهري البهائي الشافعي ويعرف بابن المرخم.

ولد سنة ٨٠٨هـ بحارة بهاء الدين، قرأ على ابن حجر العسقلاني النخبة وحضر دروس العلاء البخاري ـ مات في ليلة الجمعة ١٤ جمادى الأولى سنة ٨٨٨هـ.

٣٥ ـ محمد[(٣)] بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن عثمان الشمس البدشي[(٤)] ثم القاهري الشافعي ويعرف بالبدرشي.

ولد سنة ٧٨٨هـ بالقاهرة، أخذ الأصول عن العلاء البخاري. مات في شوال سنة ٨٤٦هـ.

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ١٤٨/٨، ولم يؤرخ لسنة ميلاده ولا وفاته.

(٢) ـ المصدر نفسه: ٢٠٥/٨.

(٣) ـ ترجمته في: التبر المسبوك ص٥٨، الضوء اللامع ٢٠٩/٨.

(٤) ـ البدرشي : نسبة إلى البدرشين قرية من أعمال الجيزة . انظر : الضوء اللامع ٢٠٩/٨.

٣٦ ـ محمد[1] بن محمد بن محمد بن قوام الدين الرومي الأصل الدمشقي الحنفي. ولد سنة ٧٩٨هـ بدمشق، أخذ الأصول عن العلاء البخاري، وولي قضاء الحنفية بدمشق وحمدت سيرته، مات في ليلة الخميس ٨ من ذي القعدة سنة ٨٥٨هـ.

٣٧ ـ محمد[2] بن محمد بن عبداللطيف بن إسحق بن أحمد الولوي أبو البقاء الأموي المحلي المولد ثم السنباطي ثم القاهري.

ولد سنة ٧٨٧ في المحلة الكبرى، حضر عند العلاء البخاري وتوجه فيمن توجه لدمياط من أجله. مات في رجب سنة ٨٦١هـ.

٣٨ ـ محمود[3] بن عبيدالله بن عوض بن محمد البدر بن الجلال بن التاج الأردبيلي الشرواني القاهري الحنفي.

ولد في سفر سنة ٧٩٤هـ بالقرب من جامع الأزهر، سمع في الهداية على العلاء البخاري وقرأ عليه في التلويح.

مات في شعبان سنة ٨٧٥هـ.

* * *

---

(١) ـ ترجمته في: الضوء اللامع ٢٦٦/٩ .

(٢) ـ ترجمته في: الذيل على رفع الأصر ص٣٤٤، الضوء اللامع ١١٣/٩.

(٣) ـ ترجمته: إنباء الغمر: ١٣٠/٩، الضوء اللامع ١٣٨/١٠.

مكانته بين أقرانه وثناء العلماء عليه

أثنى عليه كثير من العلماء الذين عرفوه، وقدروه قدره وأنزلوه منزلته، سواء أكانوا من تلاميذه الذين جالسوه وعرفوه عن قرب، أم من أفاضل المؤرخين الذين عاصروه ووقفوا على أخباره وآثاره فاطلعوا على ما يدل على علمه وإخلاصه وعبادته وزهده، وصدقه في النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

وصفه معاصره وقرينه في مجلس القضاء بمصر الحافظ ابن حجر بـ«علامة الوقت»[1] وقال فيه «اجتهد في الأخذ عن العلماء حتى برع في المعقول والمنقول والمفهوم والمنظوم واللغة العربية وصار إمام عصره» وبعد أن ذكر جملة من خلاله قال: «ولم يخلف بعده مثله»، وهذا الثناء من ابن حجر لم يكن من باب الكلام المعهود والمكرور الذي اعتاد كثير من المؤرخين وكتاب التراجم والطبقات والمعاجم ترديده عند حديثهم عن الأعلام المترجم لهم، وإنما كان ابن حجر يعبر عن قناعة تصدر عن خبرة ومعايشة ولذا نجده بعد أن قال فيه «ولم يخلف بعده مثله» علل ذلك بقوله: «لما اشتمل عليه من العلم والورع والزهد والتحري في مأكله ومشربه وعدم قبوله العطاء من السلطان وغيره»[2].

(١) ـ إنباء الغمر: ٢٣/٩.

(٢) ـ إنباء الغمر: ٢٣/٩.

وقال فيه ابن عرب شاه تلميذه الذي لازمه حتى وفاته: «شيخي الإمام العامل الكامل المكمل الفاضل فريد الدهر وحيد العصر علامة الورى أستاذ الدنيا علاء الدين شيخ المحققين والمدققين قطب الزمان مرشد الدوران أبو عبدالله محمد بن محمد البخاري..... أدام الله تعالى أيام حياته، وأمد الإسلام والمسلمين بميامن بركاته.....»[(١)].

ووصفه أبو المحاسن ـ وهو ممن أدركه ـ بـ«شيخ الإسلام علامة الوجود»[(٢)] وبعد أن ذكر رحلاته في طلب العلم قال: «وقرأ عليه غالب علماء عصرنا من كل مذهب وانتفع الجميع بعلمه وجاهه وماله». وقال أيضاً: «ولم يخلف بعده مثله، لأنه كان جمع بين العلم والعمل مع الورع الزائد والزهد والعبادة والتحري في مأكله ومشربه من الشبهة وغيرها...».

ووصفه ابن إياس فقال «العلامة محمد البخاري... وكان عالماً فاضلاً معظماً عند الملوك وسائر الناس»[(٣)].

وذكر الشمس السخاوي رحلة العلاء البخاري إلى الهند وأنه قطن كلبرجا ونشر العلم هناك وأن مكانة العلاء ارتفعت عند أهل الهند بما فيهم ملكها حيث «قرأ عليه وترقى عنده لما وقر عنده من علمه وزهده وورعه»[(٤)]. ثم ذكر قدومه

---

(١) ـ عجائب المقدور في نوائب تيمور ص٤٨.

(٢) ـ النجوم الزاهرة: ٢١٤/١٥.

(٣) ـ بدائع الزهور: ١٨١/٢.

(٤) ـ الضوء اللامع: ٢٩١/٩.

إلى القاهرة، فقال: «وعظمه الأكابر فمن دونهم بحيث كان إذا اجتمع معه القضاة يكونون عن يمينه وعن يساره كالسلطان»[(١)].

وصار يضرب به المثل في غزارة العلم والتمكن فيه فيقال: فلان مثل العلاء البخاري في العلم[(٢)].

* * *

(١) ـ المصدر نفسه: ٩/٢٩١.

(٢) ـ الضوء اللامع: ٩/١٦٢.

مؤلفاته وآثاره

رغم رسوخ قدم العلاء البخاري في العلوم الشرعية والعقلية واللغوية، إلا أنه لم يكن من العلماء المعروفين بالتصنيف كما هو الحال عند كثير من علماء عصره ممن هم دون رتبته في العلم والمعرفة.

ولم تذكر لنا المصادر التاريخية والمعاجم الحديثة سوى ثلاث رسائل اشتهرت عنه.

الأولى: فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين.

الثانية: نزهة النظر في كشف حقيقة الإنشاء والخبر[١].

الثالثة: الملجمة للمجسمة[٢].

---

(١) ـ انظر: الضوء اللامع ١٦٢/٥، الأعلام ٤٧/٧، المستدرك على معجم المؤلفين ص٧٤١، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء الأول والثاني، المجلد ٥٤ ص٥١٦. صفر ـ ١٣٩٩هـ، في دراسة بعنوان «مخطوطات يتيمة في مكتبة شستربيتي بدبلن، للدكتور صفاء خلوصي».

(٢) ـ انظر: المعزة فيما قيل في المزة ص٤٩، الاعلام ٤٧/٧، مقالات الكوثري ص ٣٤١ .

وفاته

توفي الشيخ العلاء بعد حياة حافلة بالعلم والتدريس والقضاء والفتوى والنصح والإرشاد، وفي صبيحة يوم الخميس الثالث والعشرين من رمضان سنة إحدى وأربعين وثمانمائة بالمزة. وكانت له جنازة حافلة.

واتفقت المصادر[(١)] على وفاة العلاء في السنة المذكورة، كما أجمع من أرخ وفاته أنه مات في شهر رمضان ولم يخالف في ذلك سوى ابن إياس[(٢)] فأرخه في شعبان.

ووقع الخلاف بين من أرخ وفاته في رمضان على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه مات في الثاني من رمضان وإلى هذا ذهب العيني[(٣)].

الثاني: أنه مات في الخامس من رمضان، وهذا قول ابن تغري بردي[(٤)]،

---

(١) ـ انظر: إنباء الغمر: ٢٣/٩، ٣٠، الضوء اللامع: ٢٩٤/٩، النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥، بدائع الزهور: ١٨١/٢، ذيل تذكرة الحفاظ ص٣١٥، بغية الوعاة: ٢٠٠/٢، حسن المحاضرة: ٥٤٩/١، كشف الظنون ص١٢١٥، البدر الطالع: ٢٦٢/٢، شذرات الذهب ٢٤١/٧.

(٢) ـ بدائع الزهور: ١٨١/٢.

(٣) ـ الضوء اللامع: ٢٩٤/٩.

(٤) ـ النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥.

وتبعه في ذلك السيوطي[(١)] .وابن طولون[(٢)] وابن العماد الحنبلي[(٣)] .

والثالث: أنه مات في اليوم الثالث والعشرين من رمضان وهذا قول الحافظ ابن حجر، وقد اعتمد في ذلك على ما نقله من أحد تلامذة العلاء الدمشقيين، قال الحافظ ابن حجر: «قرأت بخط الشريف تاج الدين عبدالوهاب الدمشقي: مات شيخنا علاء الدين البخاري نزيل دمشق صبيحة يوم الخميس ٢٣ رمضان سنة ٨٤١ بالمزة»[(٤)] .

واتفق السخاوي مع شيخه ابن حجر فيما ذهب إليه مستنداً إلى الدليل نفسه حيث أنه وقف على خط الشريف تاج الدين عبدالوهاب وأثبته في كتابه الضوء اللامع[(٥)] . ووافقهما الشوكاني فيما ذهبا إليه[(٦)] .

ولعل هذا القول هو أرجح الأقوال لأن مصدره أحد من تتلمذ على العلاء، ولأن هذا التلميذ دمشقي الموطن وهو محل وفاة صاحب الترجمة.

* * *

---

(١) ـ بغية الوعاة: ٢/٢٠٠.

(٢) ـ المعزة فيما قيل في المزة: ٤٩.

(٣) ـ شذرات الذهب: ٧/٢٤٢.

(٤) ـ إنباء الغمر: ٩/٣٠.

(٥) ـ الضوء اللامع: ٩/٢٤٩.

(٦) ـ البدر الطالع: ٢/٢٦٢.



دراسة موجزة

عن حياة ابن عربي،

وموقف العلماء منه .

المبحث الأول

حياة ابن عربي

حيـاة ابن عربي

اسمه: هو محمد[(١)] بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الطائي، الحاتمي،

(١) ـ مصادر ترجمة ابن عربي :
- ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ .
- سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ .
- العبر ٢٣٣/٣ ، تاريخ الإسلام ، الطبقة الرابعة والستون ص٣٥٢ .
- البداية والنهاية ١٥٦/١٣ .
- فوات الوفيات ٤٧٨/٢ .
- الوافي بالوفيات ١٧٣/٤ .
- العقد الثمين ١٦٠/٢ .
- الذيل على الروضتين ص ١٧٠ .
- لسان الميزان ٣١١/٥ .
- النجوم الزاهرة ٣٣٩/٦ ، الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين .
- روضات الجنان ٥١/٨ .
- عنوان الدراية ص ١٥٦ .
- طبقات الأولياء ص ٤٦٩ .
- التكملة ٦٥٢/٢ .
- طبقات المفسرين للسيوطي ص ١١٣ .
- طبقات المفسرين للداودي ٢٠٤/٢ .
- نفح الطيب ١٦١/٢ .
- طبقات الشعراني ٨٨/١ ، اليواقيت والجواهر ١/١ وما بعدها ، مرآة الجنان ١٠٠/٤ .
- آثار البلاد ص ٤٩٧ ، مرآة الزمان ٧٣٦/٨ .
- التاج المكلل ص ١٧٤ .
- جامع كرامات الأولياء ١٩٨/١ .

ومن الدراسات الحديثة التي كتبت فيه :
- ابن عربي حياته ومذهبه ، لآسين بلاثيوس .
- الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، عبد الحفيظ فرغلي .
- محيي الدين ابن عربي ، طه عبد الباقي سرور .
- الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ، جمع وتأليف محمود محمود الغراب .
- الروحية عند محيي الدين بن عربي ، د . علي عبد الجليل راضي .
- الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ، د . محمود قاسم . وغيرها .

الأندلسي، المرسي، ثم الدمشقي. ويعرف «بابن عربي» بالتنكير عند أهل المشرق[(١)]، تفريقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي[(٢)]. وعند أهل المغرب يعرف «بابن العربي»[(٣)] بالتعريف.

وكان يعرف في الأندلس «بابن سراقة»[(٤)]. ويعرف أيضاً بالقشيري[(٥)] لتصوفه.

كنيته: يكنى «أبا بكر» و «أبا عبدالله» والأول أكثر شهرة.

لقبه: يلقب ابن عربي بألقاب كثيرة منها:

«محي الدين»، و«سلطان العارفين» و«العارف الكامل»، و«مرشد السالكين»، و«منقذ الهالكين»، و«الشيخ الأكبر»، و«الكبريت الأحمر»، و«برزخ البرازخ»، و«خاتم الأولياء»، و«الحكيم الالهي»، و«ابن افلاطون»، وغير ذلك[(٦)].

---

(١) ـ هذا في الأغلب ولا يعني ذلك خلو المصادر المشرقية من وصفه بابن العربي. انظر على سبيل المثال: تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث سنة ٦٣١ـ٦٤٠هـ ص: ٣٥٢، سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣، لسان الميزان: ٣١١/٥، لواقح الأنوار في طبقات الأخيار ١٨٨/١، شذرات الذهب ١٩٠.٥.

(٢) ـ هو الإمام الحافظ القاضي، أبو بكر، محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله، المعروف بابن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي. ترجمته: الصلة ٥٩٠/٢، وفيات الأعيان ٢٩٦/٤، سير أعلام النبلاء ١٩٧/٢٠، طبقات المفسرين للداودي ١٦٧/٢، نفح الطيب ٤٥/٢.

(٣) ـ انظر: الدر الثمين ص٢١، نفح الطيب ١٧٥/٢.

(٤) ـ انظر: عنوان الدراية ص١٥٦، التاج المكلل ص١٧٧، دائرة المعارف لإسلامية ٢٣٢/١.

(٥) ـ انظر: تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث سنة ٦٣١ـ٦٤٠هـ: ص٣٥٢، العقد الثمين ١٨٥/٢ .

(٦) ـ للوقوف على هذه الألقاب وغيرها انظر: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار ١٨٨/١، مفتاح السعادة ٢١٤/١، جامع كرامات الأولياء ١٩٨/١، ١٩٩، ابن عربي حياته ومذهبه ص٥، مقدمة الدكتور مصطفى غالب لتفسير القرآن الكريم لابن عربي، ص٢، تاريخ الفكر العربي لعمر فروخ

ويلاحظ أن الألقاب التي خلعت على ابن عربي، تختلف عن تلك الألقاب التي عهدناها في كتب التراجم والتواريخ من مثل حجة الإسلام، وسلطان العلماء، وشيخ الإسلام، والعارف بالله، والإمام الرباني.. الخ.

تختلف عنها من حيث طبيعتها وتنوعها. ففي طبيعتها الجدة والخصوصية بحيث إذا أطلقت لا تنصرف إلا إلى ابن عربي.

كما أن مضمون اللقب يشعر بأن ابن عربي وصل إلى منزلة لم يصل غيره إليها، لا من علماء الأمة، ولا من أعلام التصوف. فهو بالنسبة للعارفين سلطانهم وأكملهم، وهو بالنسبة إلى الأولياء، خاتمهم، وهو بالنسبة إلى مشايخ الطرق «أكبرهم» (١) ...

ولذا فهو الذي يستحق أن يلقب «بالكبريت الأحمر» (٢) والكبريت هو أنفس الجواهر، والأحمر أفضلها وأغلاها. وهذه كناية عن تقدمه على أقرانه حيث إنه وصل «إلى ما لم يصل إليه أكابر أهل الطريق» (٣).

ولعل هذه المنزلة الكبيرة لابن عربي في نفوس معتقديه، هي التي دفعتهم إلى التسابق في ابتكار ألقاب جديدة مما ساعد على تنوع هذه الألقاب.

---

(١) ـ «الشيخ الأكبر» هو أشهر الألقاب التي عرف بها ابن عربي والتي نعته بها الصوفية إجلالا له وإكباراً حيث لا مزيد على ما جاء به الشيخ من معارف والهامات وكشوفات وفتوح.

انظر: كنوز في رموز، للدكتور محمد مصطفى حلمي ص٣٨، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، لأستاذ عباس العزاوي ص١٣٣، الكتاب التذكاري.

(٢) ـ انظر: الجماهر في معرفة الجواهر ص٣٢.

(٣) ـ الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيثمي المكي ص٣٣٥.

وأما ابن تيمية فلقد لقبه مميت الدين[١] وكذا لقبه العلاء البخاري[٢].

أصله: ينتهي نسب ابن عربي إلى عبدالله بن حاتم أخي عدي بن حاتم، وقد صرح في كتابه «محاضرة الأبرار»[٣] بأنه من ولد حاتم الطائي.

وقال. أيضاً، واصفاً نفسه:

إني قـمت لدين الله أنصـره
والنصر منه كما جاء في الكتب
لأنني حـاتمي الأصل ذو كـرم
من طيء عربي عن أب فأب[٤]

وقد درج الذين ترجموا لابن عربي على نعته بالطائي والحاتمي تأكيداً لما ذكره هو عن نفسه. وبهذا يكون الشيخ محي الدين من أصل عربي.

مـولده: ولد «ابن عـربي» ليلة الاثنين، سابع عـشر من رمـضـان سنة ستين وخمسمائة[٥] بمرسيـة[٦] من بلاد الأندلس في عـهـد خلافـة «المسـتنجد بـالله»

(١) ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ٢١٩.

(٢) ـ انظر : ص١١٧ من النص المحقق .

(٣) ـ محاضرة الأبرار ١/٤٤١، محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص١٦.

(٤) ـ ديوان ابن عربي ص٢٥٩.

(٥) ـ انفـرد كل من المقـري التلمساني في نفح الطيب ٢/١٦٣، وإبراهيم البـغـدادي في الدر الثـمين ص٢٢ بذكر تاريخ ولادته على التحديد باليوم والشهر، أما بقية المصادر فبعضها ذكر السنة، وبعضها الآخر ذكر معه الشهر.، انظر: رد الفصوص ١/١٨٠.

(٦) ـ مـرسـيــة: بضم الميم، وسكون الراء، وكـسـر السين. مـدينة بالأندلس. انظر: مـعـجم البلدان ٥/١٠٧، اللباب ٣/١٩٦.

العباسي في المشرق، وكان يحكم شرق الأندلس (مرسية وبلنسية» آنذاك السلطان الثائر محمد بن سعد بن مردنيش.

وقد ذكر ابن عربي المكان والزمان الذي ولد فيه[١].

وفاته :

اتفقت المصادر على أن ابن عربي توفي في ربيع الآخر سنة (٦٣٨هـ) بدمشق[٢] إلا ما شذ منها حيث ذكر الغبريني[٣] أنه توفي نحوسنة (٦٤٠هـ) ، وذكر السيوطي[٤] أن وفاته كانت في شوال .

* * *

(١) ـ محاضرة الأبرار ٨٧/١.

(٢) ـ انظر : التكملة لوفيات النقلة ٥٥٥/٣، البداية والنهاية ١٥٦/١٣ ، العقد الثمين ١٩٩/٢ ، شذرات الذهب ٢٠٣/٥.

(٣) ـ عنوان الدراية ص١٥٨.

(٤) ـ طبقات المفسرين ص١١٤.

رحلاته في طلب العلم

يتمتع ابن عربي بثقافة شرعية واسعة، كماأن له اطلاعًا على معارف إنسانية أخرى، فلا تكاد تجد باباً من أبواب العلم إلا ولابن عربي فيه سهم ونصيب. فقد درس علم القراءات، وقرأ المصنفات الكثيرة في علم الحديث وعلى رأسها صحيح البخاري، ومسلم، وله مشاركة في الفقه والأصول، ودرس العربية، وقرأ الأدب، وقرض الشعر، وتمكن في الفلسفة، وعلم الكلام، واطلع على علم خواص الحروف[1] وأسرارها ومعرفة حقيقة الأعداد ودلالاتها،،، أما علم التصوف في كلا جانبيه الفلسفي والسلوكي فلايعرف تاريخ التصوف أعلى منه كعباً ولا أرسخ منه قدماً[2] كما أن له كتابات تدل على أن له حظًا في بعض العلوم الكونية والطبيعة[3].

وقد استطاع ابن عربي من خلال عقليته المبتكرة وثقافته المتنوعة وأسلوبه البياني الرفيع، أن يوظف كل هذه العلوم والمعارف في خدمة عقيدة وحدة الوجود» التي يدين بها.

بقي أن نعرف أن هذه الحصيلة العلمية التي يتمتع بها ابن عربي، كانت نتيجة جهد كبير بذله ابن عربي في رحلاته الكثيرة من أجل طلب العلم الشرعي والمعارف الصوفية.

---

(١) ـ قال صديق حسن القنوجي تحت عنوان «علم خواص الحروف» : «اعلم أن الحروف لاسيما المقطعات من أوائل السور لها خواص شريفة وأحوال عجيبة يعرفها أهلها» . أبجد العلوم ٢٨٠/٢، وانظر : مفتاح السعادة ٥٤٧/٢، وهذا العلم يختلط فيه الحق بالباطل كما أن له صلة وثيقة بالسحر والشعوذة .

(٢) ـ انظر: جامع كرامات الأولياء ١٩٨/١. ابن عربي في دراساتي، للدكتور أبو العلا عفيفي ص٨، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، وكتاب محي الدين بن عربي، طه عبدالباقي سرور ص٢٥، ٣١.

(٣) ـ الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ص٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧.

وكان لوالده - الذي يعتبر من أئمة العلم والفقه في وقته[١] - الأثر البالغ على المسيرة العلمية لولده، فقد حثه والده منذ الصغر على حضور دروس المشايخ، ودفعه إلى علماء عصره ليتلقى منهم العلوم.

ولما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره، انتقل من مدينة مرسية مسقط رأسه ورحل إلى اشبيلية مع أهله، وذلك سنة ٥٦٨هـ[٢]. واستقر بها حوالي ثلاثين عاماً متوالية[٣].

وكانت إشبيلية من أكبر مراكز العلم والتصوف في الأندلس في عهده وتلقى العلوم عن علمائها ومشايخها. وعن القادمين إليها من العلماء. ومع أن ابن عربي اتخذ من اشبيلية مقراً له في هذه الفترة الطويلة من حياته، فإن شغفه بالعلم وأهله كان سبباً في ارتحاله عنها إلى مدن أخرى في الأندلس، زائراً متجولاً مرتاداً للعلماء، ثم يعود إليها[٤]. فقد رحل إلى مورور، وقرطبة، وغرناطة، ومرشانة الزيتون، وجزيرة طريف. والمرية ومرسية وغيرها[٥].

وفي سنة ٥٩٠هـ رحل ابن عربي إلى بلاد المغرب، حيث زار بعض مدنها، مثل سبته، وفاس، وبجاية، وتونس، ومراكش، وسلا، وتلمسان وغيرها.

وفي سنة ٥٩٨هـ هجر الأندلس وبلاد المغرب جميعاً، ونزح إلى الشرق

---

(١) - وكان لوالده مكانة مرموقة في المجتمع، فقد كان وزيراً لسلطان إشبيلية. انظر: الدر الثمين ص٢٢.

(٢) - الدر الثمين ٢٢. ابن عربي حياته ومذهبه ص٨.

(٣) - دائرة المعارف الإسلامية ٢٣١/١.

(٤) - الفتوحات الملكية، دراسة بقلم د. أبو العلا عفيفي، سلسلة تراث الإنسانية ١٥٦/١.

(٥) - رد الفصوص ٢٠٤/١.

ليقضي فريضة الحج، والتي مر بها على كثير من البلدان، التي سكن بعضها مدة، ومر ببعضها مستعجلاً [١].

ثم توجه سنة ٦٠٣هـ إلى مصر، وهناك ظهر منه ما يستوجب النقد والإنكار، فحكم عليه علماء مصر بالكفر والمروق، وكاد أن يقتل لولا أن شفع له أحد أعيان مصر [٢].

وفي سنة ٦٠٧هـ خرج متوجهاً إلى بلاد الروم (الأناضول)، وأقام في عاصمتها «قونية»، ورحل أخيراً إلى دمشق سنة ٦٢٠هـ وطاب له العيش هناك فاستقر بها إلى أن توفي.

ونلاحظ من رحلة ابن عربي العلمية انه لم يقتصر على طلب العلم الشرعي فحسب بل كان شديد الحرص على لقاء مشايخ التصوف والنزول على مجامع الصوفية.

يأخذ عنهم المعارف التي لا توجد عند غيرهم، ويحاورهم في كثير من مسائل أهل الطريق.

فنجده في رحلته إلى مدينة «مورور» في الأندلس، يلتقي بالشيخ أبي محمد عبدالله المروري ويأخذ عنه مقام التوكل [٣].

---

(١) ـ انظر تفصيل هذه الرحلات في كل من: ابن عربي حياته ومذهبه. القسم الأول من الكتاب، ورد الفصوص ص٢٠٤ وما بعدها.

(٢) ـ عنوان الدرايه ص١٥٨.

(٣) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٣٠.

وعندما مر بمرشانة الزيتون التقى بامرأةٍ صوفية، هي شمس أم الفقراء[١].

وفي سنة ٥٩١هـ رحل إلى مدينة فاس، وهناك اجتمع ببعض الشيوخ والأصحاب في طريق التصوف[٢].

ولما رحل إلى غرناطة سنة ٥٩٥هـ، التقى بالشيخ أبي محمد عبدالله الشكاز، وأخذ عنه وتأثر به قال في وصفه: «هو من أكبر من لقيته في هذا الطريق، لم أر في طريقه مثله في الاجتهاد»[٣].

كما التقى بأبي جعفر العريبي، من أجل شيوخه في التصوف في مدينة بجاية[٤].

وفي الموصل أخذ العلم عن الصوفي المعروف بابن جامع[٥] ولما رحل إلى بغداد واستقر هناك سنة ٦٠٨هـ التقى بشهاب الدين السهروردي صاحب كتاب «عوارف المعارف»[٦].

إلى غير ذلك من اللقاءات والصداقات مع الصوفية مما كان لها أثر على أفكاره وسلوكياته.

* * *

---

(١) ـ رد الفصوص.، ص٢٠٥.

(٢) ـ الفتوحات المكية: ٤/ ٢٢٠، ٣٠٥، ٥٣٩.

(٣) ـ الفتوحات المكية ١/١٨٧، ٤/٩.

(٤) ـ عنوان الدراية ص١٥٧، نفح الطيب ٢/ ١٨٠.

(٥) ـ رد الفصوص ص٢١٣.

(٦) ـ أنظر خبر لقياه للسهروردي في: جامع الرسائل لابن تيمية ١/١١٣، وشذرات الذهب ٥/١٩٣.

شيوخه وأساتذته

أفاد ابن عربي من شيوخ عصره فتلقى على يدي طائفة كثيرة من العلماء في بقاع متفرقة من ديار الإسلام .

ومن مشاهير شيوخه:

(١) الإمام المقرئ أبو بكر محمد[١] بن خلف بن محمد بن عبدالله بن صاف اللخمي، الإشبيلي، كان إماماً بارعاً في القراءات، أقرأ الناس نحواً من خمسين سنة. توفى سنة (٥٨٥هـ).

(٢) الإمام عبدالصمد[٢] بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني أبو القاسم. العلامة، مسند الشام، شيخ الإسلام، من ذرية سعد بن عبادة رضي الله عنه. توفى سنة ٦١٤هـ.

(٣) الشيخ أبو شجاع زاهر[٣] بن رستم بن أبي الرجاء، الأصبهاني الأصل، البغدادي المولد، الشافعي، المقرىء نزيل مكة، وإمام المقام. توفى بمكة سنة ٦٠٩هـ.

---

(١) ـ ترجمته في: غاية النهاية ١٣٧/٢، معرفة القراء الكبار ٥٥٥/٢.

(٢) ـ ترجمته في: ذيل الروضتين ١٠٦، سير أعلام النبلاء ٢٢/٨٠، البداية والنهاية ٧٧/١٣.

(٣) ـ ترجمته في: التكملة لوفيات النقلة ٢/٢٦٠، العقد الثمين ٤٢٦/٤، النجوم الزاهرة: ٢٠٧/٦، شذرات الذهب ٣٧/٥، الفتوحات المكية: ٣٧٦/٢.

(٤) الإمام الحافظ أبو القاسم خلف[(١)] بن عبدالملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال بن يوسف الأنصاري الأندلسي. توفى سنة ٥٧٨هـ.

(٥) الإمام الحافظ العلامة، شيخ الإسلام، عماد الدين أبو طاهر السلفي، وهو أحمد[(٢)] بن محمد بن أحمد بن محمد بن ابراهيم الأصبهاني. كان حافظاً ناقداً، متقناً، دينا. توفى سنة (٥٧٦هـ).

ومن المؤكد أن ابن عربي لم يلق أبا طاهر السلفي، ذلك أن ابن عربي لم يغادر الأندلس متجهاً إلى المشرق إلا في سنة ٥٩٧هـ، والسلفي توفي قبل ذلك سنة ٥٧٦هـ.

إنما أجاز ابن عربي اجازة عامة، وكتب إليه أن يروي عنه كتب أبي عبدالرحمن السلمي.

(٦) الإمام المحدث الثقة، شيخ الإسلام، ضياء الدين، أبو أحمد، عبدالوهاب[(٣)] بن علي بن علي بن عبيدالله البغدادي، الصوفي، المعروف بابن سكينة، وهي جدته أم أبيه. توفى في بغداد سنة (٦٠٧هـ).

---

(١) ـ ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٣٣٩/٤، طبقات الحفاظ ٤٧٩.

(٢) ـ ترجمته في: ميزان الاعتدال ١٥٥/١، تذكرة الحفاظ ١٢٩٨/٤، سير أعلام النبلاء ٥/٢١، طبقات الحفاظ ٤٦٩.

(٣) ـ ترجمته الكامل لابن الأثير ١٢/١٢، التكملة لوفيات النقلة ٢/ ذيل الروضتين ٧٠، سير أعلام النبلاء ٥٠٢/٢١، غاية النهاية ٤٨٠/١.

(٧) الإمام المحدث، بهاء الدين أبو محمد القاسم[١] بن الحافظ الكبير علي ابن الحسن بن هبة الله الدمشقي، الشافعي، المعروف بابن عساكر، توفى سنة ٦٠٠هـ.

(٨) الشيخ الإمام، شيخ المالكية بغرناطة في زمانه، أبو محمد عبدالمنعم[٢] بن محمد بن عبدالرحيم بن أحمد الأنصاري، الخزرجي، المعروف بابن الفرس. توفى سنة ٥٩٧هـ.

(٩) الإمام المقريء الكبير نجبة[٣] بن يحي بن خلف الرعيني الإشبيلي، كان إماماً مبرزاً في القراءات والنحو، مع الصلاح ومتانة الدين. توفي سنة ٥٩١هـ.

(١٠) الشيخ الفقيه اللغوي، رئيس القضاة، أبو العباس وأبو جعفر أحمد[٤] ابن عبدالرحمن بن محمد بن سعيد بن مضاء اللخمي، الأندلسي، الأشبيلي. توفى سنة (٥٩٢هـ).

---

(١) ـ ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٣٦٨/٤، العبر ٣١٤/٤، التقييد ٢٢٩/٢، البداية والنهاية ٣٨/١٣، وترجم له ابن خلكان في ترجمة والده الحافظ أبي القاسم من الوفيات ٣١١/٣.

(٢) ـ ترجمته في: سير النبلاء ٣٦٤/٢١، المرقبة العليا ١١٠، اشارة التعيين ١٩٦، بغية الوعاة ١١٦/٢.

(٣) ـ ترجمته في: التكملة لوفيات النقلة ٢٢٤/١، معرفة القراء الكبار ٥٦٤/٢، بغية الوعاة ٣١٢/٢ طبقات المفسرين ٢٠٨/٢.

(٤) ـ ترجمة في: التكملة لوفيات النقلة ٢٥٤/١، غاية النهاية ٦٧/١، بغية الوعاة ٣٢٣/١، طبقات المفسرين ٢٠٨/٢.

هذه ترجمة مختصرة لبعض مشاهير العلماء الذين أخذ عنهم ابن عربي العلوم الشرعية من فقه وحديث وقراءات وما يتعلق بها من العلوم اللغوية وغيرها. وهناك غيرهم كثير ممن تلقى عنهم العلم لا يتسع المجال هنا لايراد أسمائهم[1].

وأما شيوخه وأساتذته الذين تشرب منهم علم السلوك والتصوف فكثيرون أيضاً، نثر ذكر أسماء طائفة منهم في «الفتوحات المكية»، وذكر بعضهم في كتابه «الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة» ، وكتابه «روح القدس في محاسبة النفس».

والدارسون لسيرة ابن عربي العلمية والسلوكية، يتفقون على أن هناك أربعة شيوخ بارزين لهم الأثر البالغ في تأصيل وتطور اتجاهات ابن عربي الباطنية والذوقية[2].

(١) الشيخ أبو العباس، وأبو جعفر أحمد العريبي[3]، وقد عد ابن عربي هذا الشيخ أول مرشد روحي له.

قال عنه ابن عربي: «وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به، له قدم راسخ في هذا الباب، باب العبودية»[4].

---

(١) ـ للوقوف على أسماء شيوخه ينظر: جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١ـ ٢٠٦، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ٢٨ـ٣٢، رد الفصوص ١٨٨ـ٢٠٣، ابن عربي حياته ومذهبه ص٨، شرح رسالة روح القدس ص٦ـ ١٣٢.

(٢) ـ انظر: ابن عربي حياته ومذهبه ص١٤ـ ٢٨. محي الدين بن عربي ص٢٧ . ٣١، رد الفصوص ٢٠٣ـ ٢٠٤، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ص٨٦ـ٩٠.

(٣) ـ انظر رسالة «روح القدس» ص٤٦، الفتوحات المكية، ٢٢٣/١، ٦٨٧/٢، محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص٨٦ـ ٨٨، عنوان الدراية ٤٩.

(٤) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢١.

(٢) الشيخ أبو محمد عبدالله القطان، الذي قال عنه ابن عربي: «كان يصدع بالأمر، لا تأخذه في الله لومة لائم»[(١)].

(٣) الشيخ أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي العبسي[(٢)]، لازمه ابن عربي مدة طويلة، ويحدثنا عن انتفاعه به فيقول: «دخلت تحت امره فربى وأدب فنعم المؤدب ونعم المربي»[(٣)].

(٤) الشيخ أبو عمران موسى بن عمران المارتلي[(٤)].

تعلم ابن عربي منه كيف يتلقى مقام الإلهامات الإلهية[(٥)].

قال ابن عربي في وصفه: «وهو من أكبر من لقيته، يقال له موسى بن عمران، سيد وقته»[(٦)].

كذلك كان من شيوخ ابن عربي في طريق التصوف عجوزان صالحتان هما:

ياسمين والتي يسميها ابن عربي «شمس أم الفقراء»[(٧)] وهي صوفية من مرشانة الزيتون، وفاطمة بنت ابن المثنى القرطبية[(٨)].

---

(١) ـ رواح القدس ص٧٠، شرح رسالة رواح القدس ص١٠٤.

(٢) ـ انظر: رواح القدس ص٤٩، ابن عربي حياته ومذهبه ص١٥، ١٨.

(٣) ـ الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ص٨٩ .

(٤) ـ ترجمته في: رواح القدس ص٥٧، جامع كرامات الأولياء ص٤٩٧/٢.

(٥) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٤.

(٦) ـ المصدر نفسه ص١٤.

(٧) ـ شرح رسالة رواح القدس ص١٣١، ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٦.

(٨) ـ شرح رسالة رواح القدس ص ١٣٢. ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٦.

تلامذته

لم تحفل مصادر ترجمة ابن عربي إلا بالنفر القليل من تلامذته، ولم يذكر ابن عربي في مصنفاته كثيراً ممن أخذ عنه كما فعل مع من أخذ عنهم وتلقى العلم على أيديهم، وبناء على ذلك فإن تلامذته الذين ورد ذكرهم في المصادر التاريخية التي تناولت حياته قليلون وكذلك الذين ذكرهم الشيخ في مصنفاته.

- فمن هؤلاء التلاميذ:

(١) أحمد[١] بن الخليل بن سعادة بن جعفر الخويي، أبو العباس، شمس الدين، رئيس القضاة، الشافعي.

قال الذهبي: «كان من أذكياء المتكلمين، وأعيان الحكماء والأطباء ذا دين وتعبد»[٢].

تفانى في خدمة ابن عربي، وكان رهن إشارته، وفي طوعه كما يريد[٣]. توفي (٦٣٧هـ).

(٢) إسماعيل[٤] بن سودكين بن عبدالله النوري، شمس الدين، أبو طاهر،

---

(١) - ترجمته في: ذيل الروضتين ١٦٩، تذكرة الحفاظ ١٤١٥/٤، العبر ١٥٢/٥، طبقات الشافعية الكبرى ١٦/٨.

(٢) - سير أعلام النبلاء ٦٥/٢٣.

(٣) - الدر الثمين ص٣٠.

(٤) - ترجمته في: تكملة إكمال الكمال ص٧٣.

لازم ابن عربي، وكتب عنه أكثر مصنفاته، وقد أثنى عليه ابن عربي، وصرح أنه استفاد من تلميذه هذا، قال عنه: «... وقد يستفيد الأستاذ من التلميذ أشياء من مواهب الحق تعالى لم يقض الله للأستاذ أن ينالها إلا من هذا التلميذ.....»[١].

واستجابة لرغبته ورغبة عبدالله الحبشي شرح ابن عربي كتابه «ترجمان الأشواق»[٢].

توفى بحلب سنة (٦٤٦هـ).

(٣) صفي الدين حسين[٣] بن علي بن ظافر الأزدي. رحل من مصر إلى دمشق، وأخذ عن ابن عربي وتتلمذ عليه. له كتاب «الفريدة» ذكر فيه شيخه ابن عربي وأثنى عليه ثناء عظيماً.

(٤) عبدالله بن بدر بن عبدالله الحبشي، وأبو محمد. من أخص تلاميذ الشيخ محي الدين بن عربي، قام على خدمة الشيخ بفاس عام ٥٩٤هـ. بعد أن صحبه بإشبيلية منذ عام ٥٨٠هـ وقد ألف الشيخ من أجله كتاب مواقع النجوم[٤] بالمريه عام ٥٩٥هـ، وكتاب حلية الأبدال[٥]، والفتوحات المكية[٦] التي كتبها له ولصاحبه عبدالعزيز القرشي.

---

(١) ـ محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص٢٤.

(٢) ـ ذخائر الأعلاق ص٩.

(٣) ـ ترجمته في: نفح الطيب ١٦٢/٢، هدية العارفين ٣١٣/١، معجم المؤلفين ٣٢/٤ .

(٤) ـ محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص٢٣.

(٥) ـ حلية الأبدال ص١.

(٦) ـ الفتوحات المكية ١٠/١.

توفى الحبشي في حياة شيخه[١].

(٥) محمد[٢] بن عبدالواحد بن أحمد بن عبدالرحمن بن إسماعيل بن منصور أبو عبدالله، ضياء الدين، وصفه الذهبي بـ «الشيخ الإمام الحافظ القدوة المحقق المجود الحجة بقية السلف»[٣].

كان من خواص أصحاب ابن عربي، الملازمين لمجلسه[٤].

(٦) محمد[٥] بن إسحاق بن محمد بن يوسف، صدر الدين، أبو عبدالله القونوي.

* * *

---

(١) ـ محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص٢٤.

(٢) ـ ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٤٠٥/٤، البداية والنهاية ١٦٩/١٣، ذيل طبقات الحنابلة ٢٣٦/٢.

(٣) ـ سير أعلام النبلاء ١٢٦/٢٣.

(٤) ـ الدر الثمين ص٣١.

(٥) ـ استوفينا ترجمته عند ذكر المصنف له انظر ص (٥٩) من النص المحقق .

آثاره ومؤلفاته

يعتبر الشيخ محي الدين من أكثر الصوفية تصنيفاً وتأليفاً ومن أوسعهم خيالاً وأغزرهم علماً واطلاعاً، فقد ترك من المصنفات «ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة»[(١)].

ومع ذلك كله استطاع أن يتقدم على غيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء[(٢)].

وقد اختلف الباحثون في حصر مدوناته ومؤلفاته ورسائله. يذكر إسماعيل البغدادي أن له أربعمائة وخمسين مصنفًا[(٣)]، والشعراني يرى أن له أربعمائة مؤلف[(٤)]، والتلمساني يقرر أن له نيفاً وأربعمائة مصنفًا[(٥)]، وهناك من يرى أن له خمسمائة مصنفًا[(٦)].

---

(١) ـ مقدمة فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي ص٥.

(٢) ـ المصدر نفسه ص٥.

(٣) ـ هدية العارفين ١١٤/٢.

(٤) ـ اليواقيت والجواهر ٨/١.

(٥) ـ نفح الطيب ١٧٧/٢.

(٦) ـ الدر الثمين ص٢٣.

والمستشرق «فير» يقدر أن له ثلاثمائة مؤلف[١].

ومن أشهر من تعرض لوضع قائمة كتبه في العصر الحديث:

١ ـ بروكلمان[٢]: الذي ذكر له نحواً من مائتين وتسعة وثلاثين كتاباً، وهذا الفهرست ناقص ومبتور، إذ لم يكن في استطاعة بروكلمان التعرف على ما في مكتبات اسطنبول والأناضول من الكتب التي ألفها ابن عربي[٣].

٢ ـ فهرست مؤلفات ابن عربي الذي وضعه الأستاذ كوركيس عواد[٤] ونشره في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، وتضم قائمة كتبه هذه نحواً من مائتين وثمانية وأربعين مؤلفاً، ما بين مخطوط ومطبوع، وما بين مدونات ضخمة ورسائل قصيرة، وقد عدها الباحثون بدورها ناقصة هي الأخرى.

٣ ـ فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعده ونشره الدكتور أبو العلا[٥] عفيفي بمجلة كلية الآداب بالإسكندرية سنة ١٩٥٥م. وقد صدرت هذه النشرة مع مقدمة نقدية وتصنيف للمؤلفات بحسب تواريخ تأليفها وبحسب

---

(١) ـ دائرة المعارف الإسلامية ١/٣٣٥.

(٢) ـ تاريخ الأدب العربي ١/٥٧١، الملحق ١/٧٩٠.

(٣) ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص٢٢٩.

(٤) ـ مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، العدد ٢٩، لسنة ١٩٥٤، ص٣٤٤ ـ ٣٥٩، العدد ٣٠ لسنة ١٩٥٥، ص٥٣٧ ـ ٥٣٦.

(٥) ـ ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري ص٢١.

مادتها، وهي خلاصة عربية لدراسة بالإنجليزية قدمها المؤلف إلى مؤتمر المستشرقين الثالث والعشرين الذي انعقد بكمبرج سنة ١٩٥٤م.

ويضم هذا الفهرست مائتين وتسعة وثمانين كتاباً.

وقد ضمن الأستاذ كوركيس عواد فيما أعده من فهارس لكتب ابن عربي، رسالة هامة لابن عربي نص فيها بنفسه على ذكر أسماء ما يقرب من مائتين وخمسين مصنفاً[١]. كما ضمن الدكتور أبو العلا عفيفي رسالة أخرى لابن عربي نص فيها على أسماء أكثر من مائتي مصنف من مصنفاته، وهي إجازته[٢] للملك المظفر غازي بن الملك العادل محمد بن أيوب سلطان ميافارقين[٣] وخلاط[٤] المتوفى سنة (٦٤٥هـ).

ويلاحظ المطلع على المصادر التاريخية التي ترجمت لابن عربي، أن كثيراً منها أغفل ذكر /أسماء مصنفاته عدا ما اشتهر منها كالفتوحات والفصوص، وأما الذين أوردوا جملةً من مؤلفاته كالكتبي[٣] والنبهاني[٤] والزركلي[٥]...، لم يستوعبوا منها إلا القليل إذا ما قورنت بمصنفاته الكثيرة.

---

(١) ـ خبر الرسالة في: الدر الثمين ص٥١، عنوان الدراية، ص١٦٣.

(٢) ـ جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١، كما قام الدكتور عبدالرحمن بدوي بنشر هذه الإجازة في مجلة الأندلس، المجلد العشرون، سنة ١٩٥٥م.

(٣)- ميافارقين: بفتح أوله، وتشديد ثانيه، ثم فاء، وبعد الألف راء، وقاف مكسورة، وياء، ونون: أشهر مدينة بديار بكر. انظر: مراصد الاطلاع ٣/ ١٣٤١

٥ (٣) ـ فوات الوفيات ٤٣٦/٣.

٦ (٤) ـ جامع كرامات الأولياء ٢٠٧/١.

٧ (٥) ـ الأعلام ٢٨١/٦.

(٤) خلاط: بكسر أوله، وآخره طاء مهملة: بلدة مشهورة كثيرة الخيرات، وهي قصبة أرمينية الوسطى. انظر: مراصد الاطلاع ١/ ٤٧٤

كما ذكرت بعض تصانيف ابن عربي في الكتابات التي تناولت كتبه بالدرس والنقد والتقييم[١] .

ويبدو بالمقارنة والموازنة بين الفهارس المنشورة وبين ما ذكره ابن عربي عن كتبه في مصنفاته العامة وفي رسائله الخاصة، وبين ما نسبه المؤرخون له من الكتب والرسائل، أن ابن عربي ألف ما لا يقل عن أربعمائة كتاب ورسالة على أقل تقدير، انتهت بعد وفاته إلى تلميذه صدر الدين القونوي الذي أوقفها بدوره على المكتبة التي أنشئت بقونية، ومع إعفاء الزمن على بعض هذه الكتب فإن أغلبها لا تزال محفوظة بمكتبة يوسف أغا » بقونية وكذا في بعض مكتبات تركية الأخرى»[٢] .

ومما يلفت الانتباه من خلال الاطلاع على مصنفات الشيخ محي الدين تنوع اهتماماته الثقافية، وأنها لم تكن محصورة بدائرة التصوف الإسلامي فحسب، بل جاوزتها إلى سائر دوائر المعرفة الإسلامية الأخرى من التفسير وعلوم القرآن والحديث والفقه والعقيدة والكلام والسيرة والشمائل والتراجم والفضائل والأدب والأدعية والأذكار والأوراد.....

ولا يتسع المجال هنا لذكر كل مصنفاته، وإنما سأكتفي بذكر أهم مصنفاته في علم التصوف الذي خص معظم مصنفاته في شرح مقاماته وإرساء قواعده وحل مشكله وتفسير مصطلحاته وبيان منزلته والتكلم عن رجاله وأقطابه...

---

(١) ـ ذكر ابن تيمية أنه اطلع على كتب عديدة لابن عربي ذكر منها: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، والكنه، والمحكم والمربوط، والدرة الفاخرة، ومواقع النجوم. انظر: مجموع الفتاوى ٤٦٤/٢.

(٢) ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص٢٣٠.

فمن أشهر كتبه في التصوف:

١ ـ إنشاء الجداول والدوائر.

٢ ـ الإعلام بإشارات أهل الإلهام.

٣ ـ الأفهام في شرح الأعلام.

٤ ـ الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار. وهي رسالة وضعها في نصح المريد وما يجب عليه في الخلوة.

٥ ـ الاسرا إلى المقام الأسرى.

٦ ـ الإسفار عن نتائج الأسفار.

٧ ـ التدبيرات الإلهية. وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم.

٨ ـ تحفة السفرة إلى حضرة البررة.

٩ ـ تاج الرسائل ومنهاج الوسائل. وهي مخاطبات بينه وبين الكعبة.

١٠ ـ التنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدرة الأصلية.

١١ ـ كتاب التجليات.

١٢ ـ حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال.

١٣ ـ السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج.

١٤ ـ عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب.

١٦ ـ كتاب الفناء في المشاهدة.

١٧ ـ كتاب مبايعة القطب بحضرة القرب.

١٨ ـ كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. وضعه في قواعد أهل الطريق.

١٩ ـ كتاب الكنه فيما لابد للمريد منه.

٢٠ ـ كتاب الباء.

٢١ ـ العجالة.

٢٢ نفائس العرفان.

٢٣ ـ الرسالة الوجودية.

٢٤ ـ شجرة الكون.

* * *

المبحث الثاني

موقف العلماء من ابن عربي
وتحقيق القول فيه .

قد أثار مذهب ابن عربي اختلافًا كبيراً في مواقف العلماء في الحكم على عقيدته ، ولا أظن أن شخصًا اختلف فيه الباحثون كاختلافهم في ابن عربي ، ففي الوقت الذي يصفه أنصاره ومحبوه بالعارف بالله ، والشيخ الأكبر ، ومحيي الدين ، ويرتقون به إلى مدارج الصديقين ، يصفه خصومه ومبغضوه بالمارق المرتد ، والشيخ الأكفر ، ومميت الدين ، وينزلون به إلى دركات الزنادقة والملحدين .

ومما لاشك فيه أن من أهم أسباب اختلاف الناس في أمره وتقديرهم لعقيدته يعود إلى ازدواج أسلوبه في كثير من كتبه ـ لاسيما « الفصوص » و «الفتوحات» ـ فقد كان على حد قول شمس الدين ابن مسدي « ظاهري المذهب في العبادات ، باطني النظر في الاعتقادات »[(١)] ، وهذا فيما يبدو هو سر غموض واستغلاق معانيه : يشرح المسألة من المسائل بلسان الظاهر فيخاطبك بمصطلحات الشريعة وألفاظها ومعانيها ، ثم لايلبث يعقب عليها بلسان الباطن ، ويوجه معناها توجيهًا خاصًا فيخاطبك بطريقة أهل الذوق والكشف الصوفي ، ثم يعود بك إلى لسان الظاهر مرة أخرى ، ثم إلى الباطن ، ويمعن فيه ويعقب عليه ، ويسهب في شرحه بطريقة توقع القارئ في الحيرة والشك ، وتشتت فكره ، ومن أجل هذه اللغة المزدوجة ، وهذه الثنائية في التعبير والتفكير ، انقسم الناس في أمر ابن عربي انقسامًا بينًا[(٢)] .

ومن الأسباب التي أدت إلى اختلاف آراء العلماء فيه كذلك التناقض الظاهر بين سلوك وأفعال الرجل ، وبين أقواله وماسطره من مدوناته وكتبه .

---

(١) ـ العقد الثمين ٢/ ١٨٥ ، فوات الوفيات ٣/٤٣٦ ، نفح الطيب ٢/ ١٨٣ .

(٢) ـ ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ، ص ١٣ ، الكتاب التذكاري ، دراسة كتاب الفتوحات المكية ، أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ، ١/١٥٦ ـ ١٥٧ .

فتجده في أفعاله وسلوكه من الزهاد العباد المقبلين على الله باجتهاد ، وقد « اشتهر ذلك عنه حتى عرفه جماعة من الصالحين عصراً بعد عصر ، فأثنوا عليه بهذا الاعتبار »[١] ، بالإضافة إلى مافي كتبه ورسائله من كلام حسن ومفيد ، خاصة فيما يتعلق ببعض مقامات السلوك والعبادة ، فهو « يقرر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات »[٢] . بينما تجده في كلامه ، خاصة فيما يتعلق بالوجود ونظام ظهور العالم ـ يدين بعقيدة وحدة الوجود ، إضافة إلى كثير من المسائل والاعتقادات الباطلة التي تفرعت عن قوله بوحدة الوجود ، والتي حشى بها كتبه، وهي مسائل تناقض قواعد ومسلمات العقيدة الإسلامية ، كما أنها تتناقض مع ماهو معلوم من الدين بالضرورة ، وما أجمعت عليه الأمة ، كقوله بوحدة الأديان، وصحة كل عبادة ، وانقلاب العذاب عذوبة ، وإيمان فرعون . . الخ . بل إن الذي يقرأ تأويلات ابن عربي للآيات القرآنية يدرك تماماً أن هذا الرجل من أمهر الناس في التلاعب بآيات الكتاب العزيز ، لدرجة أنه « كاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد »[٣] على حد قول أبي العلا عفيفي، كما أنه أحال القرآن والحديث « بتأويله العجيب إلى كتاب تضمن في ثناياه الكثير من االفلسفة الإغريقية »[٤] ، الأرسططالية أو الأفلاطونية الحديثة، أو نصوصاً في المذاهب الكلامية أو غيرها[٥] .

---

(١) ـ العقد الثمين ٢/١٩٧ .

(٢) ـ مجموع الفتارى ٢/٤٧٠ .

(٣) ـ ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ، ص ١٣ . وجملة «قرآن جديد» مستبشعة ومرفوضة .

(٤) ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية ، د . محمد يوسف موسى ، ص ٢٨٨ .

(٥) ـ من أين استقى ابن عربي فلسفته التصوفية ، ص ٤١ .

لذا فمن الطبيعي أن يختلف العلماء في الحكم عليه ، خاصة إذا لم يكن حكمهم صادراً عن دراسة جادة ومحايدة لعقيدته التي يدين بها .

ولقد شاع لدى المؤرخين والباحثين الذين تناولوا مواقف العلماء من ابن عربي وعقيدته ، أن العلماء انقسموا فيه إلى ثلاثة أقسام :

* فالحافظ الذهبي يقول في أثناء كلامه عن ابن عربي : « وصنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة ، فقال أشياء منكرة ، عدها طائفة من العلماء مروقًا وزندقة ، وعدها طائفة من العلماء إشارات العارفين ورموز السالكين ، وعدها طائفة من متشابه القول ، وأن ظاهرها كفر وضلال وباطنها حق وعرفان »(١) .

* والإمام عبد الله بن سعد اليافعي يصنف آراء من تكلم فيه إلى ثلاثة فيقول : « وقد مدحه وعظمه طائفة . . . . وتوقف فيه طائفة ، طعن فيه آخرون »(٢) .

* والإمام جلال الدين السيوطي في جوابه على مسئلة في ابن عربي وحاله، وفي رجل أمر بإحراق كتبه وقال : إنه أكفر من اليهود والنصارى . . . - يصدر السيوطي جوابه على المسئلة بقوله : « اختلف الناس قديمًا وحديثًا في ابن عربي : ففرقة تعتقد ولايته . . . . ، وفرقة تعتقد ضلالته . . . . ، وفرقة شكت في أمره . . . »(٣) .

---

(١) - ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ .

(٢) - نفح الطيب ١٨٣/٢ .

(٣) - تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ، ورقة رقم (١) .

* والسيد نعمان خير الدين الشهير بابن الآلوسي ، ذكر أن الناس فيه ثلاثة أقسام :

« القسم الأول : من نص على التكفير بناء على كلامه المخالف للشريعة المطهرة . . .

القسم الثاني : من يجعله من أكابر الأولياء العارفين ، وسند العلماء العاملين ، بل يعده من جملة المجتهدين .

القسم الثالث : من اعتقد ولايته وحرم النظر في كتبه »[(١)] .

* وأما الشيخ عبد المتعال الصعيدي ، فإنه ذكر للعلماء أربعة آراء في ابن عربي ، أما الثلاثة الأول فذهب إلى نفس ماقاله النعمان الآلوسي في تصنيفه السالف ، وزاد قسمًا رابعًا : هم من يرى أن محيي الدين ابن عربي وأمثاله كانوا يتعاطون الحشيش المخدر ، فأثر فيهم هذا التأثير ، وأوقعهم في تلك الخيالات والشطحات .

وهذا قول علاء الدين البخاري ، والعضد الإيجي[(٢)] .

ويلاحظ القارئ أن أصحاب التقسيمات السالفة اتفقوا في تقرير رأي الفريق الأول القائل بتكفير ابن عربي ، كما اتفقوا في تقرير رأي الفريق الثاني القائل بولايته ، لكن عباراتهم تنوعت في تقرير أصحاب الرأي الثالث ، وإن كانت عباراتهم تشعر بنوع من الالتقاء ، إلا أن المتفحص للصياغات المختلفة في وصف الرأي الثالث يرى أنها تتفاوت في دلالاتها .

---

(١) ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ، ص ٨٦ ، ٩٥ .

(٢) ـ المجددون في الإسلام ، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠ .

فالذهبي يرى أن هذا الفريق يعد عبارات ابن عربي من متشابه الكلام ، واليافعي يصفهم بأنهم من المتوقفين في الحكم عليه ، والسيوطي يقول إنهم شكوا في أمره ، والآلوسي يخبر أنهم حرموا النظر في كتبه مع اعتقادهم ولايته .

ولا شك أن الآراء التي ذكروها في ابن عربي لاتمثل كل الأقوال التي قيلت في الحكم على عقيدته ، كما أن هذه الآراء وإن اتفقت في بعضها إلا أنها لم تفصل التفصيل الكافي في تعليل صاحب كل رأي لرأيه ، إذ إن الباحث يرى أن كثيراً ممن اتخذوا من ابن عربي موقفًا موحداً اختلفوا في توجيه وتفسير كلامه ، وبالأخص أصحاب الرأي القاضي بولايته وصديقيته .

وقد قام الباحث الأخ عبد الله علي الملا بدراسة مستفيضة لتلك الآراء والمواقف [١] ، وأخذت دراسته طابعًا استقرائيًا وتوثيقيًا . فقد حاول جاهداً استقراء كل ماقيل عنه من آراء من حيث تنوعها وتعددها ، مع مراعاة الفوارق الدقيقة التي تبدو غير بينة من آراء الفريق الواحد ممن اتفقوا في الحكم على مذهب ابن عربي وعقيدته .

أما من جهة التوثيق ، فإنه قام بتحقيق صحة ما نسب من آراء وأقوال لبعض أكابر العلماء ، وبين مافيها من ضعف وقوة .

ومن خلال هذه الدراسة القيمة توصل الباحث إلى أن أقوال العلماء في الحكم على ابن عربي تنقسم إلى ثمانية آراء، وهذه خلاصتها [٢] :

---

(١) ـ وذلك في تحقيقه لمخطوط في نقض الفصوص بعنوان « مرتبة الوجود ومنزلة الشهود » ، للإمام الملا علي القاري الحنفي ، ت (١٠١٤ هـ) ، وقد قام بدراسة موسعة لفكر ابن عربي وفلسفته ، وتكلم على الفصوص ومادته وشروحه ومختصراته وردود العلماء عليه . . . إلى غير ذلك من المباحث التي لم أقف على من خدم هذا الموضوع كما فعله المحقق ، وهي رسالة ماجستير ناقشها عام ١٤٠٩هـ ، في جامعة أم القرى .

(٢) ـ انظر التفصيل : الجزء الأول ، من كتاب « مرتبة الوجود ومنزلة الشهود » .

١ - رأي الساكت في حقه ، الذي لم يذكره لا بخير ولا بشر ، بل فوض أمره إلى الله تعالى .

٢ - رأي المتوقف[1] في شأنه الذي لم يحكم عليه بشيء ، وذلك لما تكافأت عنده الأدلة من كونه صديقًا أو زنديقًا .

٣ - رأي القاضي بولايته وصديقيته ، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه .

٤ - رأي القاضي بولايته وصديقيته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة إن أمكن ، ويبرئه من الكلام الكفري المسنوب إليه ، ويحكم بدسه عليه إن لم يمكن تأويله وحمله على محامل حسنة .

٥ - رأي من يقول بصلاحه وولايته ، فيأخذ من كلامه ما هو حسن ، ويكل أمر مشكله إلى الله تعالى .

٦ - رأي من يقضي بصلاحه وولايته ، ويأمر بقراءة كتبه ومصنفاته ؛ إذ إن كلامه عندهم له محامل ومرادات حسنة ، ويرون أنه لا ظاهر كلامه يفيد الكفر ولا باطنه ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارئ من سوء الفهم لأول وهلة .

٧ - رأي من يقضي بولايته وصديقيته ويدرك مراميه ومقاصده في وحدة الوجود ووحدة الأديان وغيرها من آرائه الكفرية ، فيوافقه عليها ويتابعه الاعتقاد بها ، وهؤلاء هم القائلون بوحدة الوجود .

٨ - رأي من يقضي بزندقته وكفره ، وكفر آرائه وأقواله .

---

(١) - الفرق بين الساكت والمتوقف أن الأول سكت عن الحكم على ابن عربي لأنه لم يبحث الموضوع، أما المتوقف فهو الذي نظر في الأدلة القادحة فيه والأدلة الذابة عنه فلم يترجح عنده شيء فتوقف .

انظر تفصيل هذا الرأي مع الشواهد ص١٢٢ من هذا المجلد .

ويرى الأستاذان الفاضلان د. أحمد الزهراني ، و د.أحمد العبد اللطيف أنه لا فرق بين الساكت والمتوقف ؛ إذ المحصلة النهائية واحدة فكلاهما لم ينطق بحكم ، أي أن كلاهما ساكت ولا داعي لهذا التقسيم .

ورأيهما وجيه وقوي . وأترك التقسيم في النص أعلاه ؛ لوجود احتمال ولو كان مرجوحًا ، ولمعرفة الفرق بين الرأيين .

وما أريد درسه وبيانه في هذا المبحث ، أن أتجاوز القراءة الوصفية والاستقرائية لمواقف الباحثين والعلماء في ابن عربي وإنتاجه الفكري والثقافي إلى قراءة تحليلية نقدية [(١)] لطبيعة آراء العلماء ودوافعها ، والأسباب التي أملت عليهم ما انتهوا إليه من قناعات وأحكام ، ومدى تحقق الموضوعية في أحكام الباحثين ونتائجهم .

وهذه القراءة التفسيرية النقدية تتطلب من الباحث معرفة ودراسة عدة مسائل وأمور :

أولاً : المؤثرات الخارجية في حياة الفرد ، والتي تساهم بشكل مباشر وكبير في تشكيل عقليته ونفسيته ، وتطبعها بطابع معين يؤثر في مواقفه وآرائه . ومن أهم هذه المؤثرات :

أ - « الجماعة المرجعية » التي ينتمي إليها الإنسان ، ويشارك أعضاء هذه الجماعة الدوافع والميول والاتجاهات ويستدخل قيمهم ومعاييرهم ومثلهم ويتوحد مع الجماعة [(٢)] .

ب - عقيدة الإنسان وثقافته [(٣)] وأثرها في مواقفه ؛ لأن مذهب الرجل ومشربه الفكري له أثره البالغ في اتخاذ القرار وإصدار الأحكام ، بل وفي طريقة التفكير [(٤)] أيضًا ، وجعلت العقيدة والثقافة مؤثراً خارجيًا باعتبار تلقيها من الخارج (الأسرة والمجتمع) وتكون كذلك مؤثراً داخليًا لأنها توجه السلوك من الداخل.

---

(١) - الحس النقدي : هو الاستعداد النفسي الذي يأبى على الإنسان التسليم بأي أمر إلا بعد التسائل عن واقعه وقيمته . انظر : المعجم الأدبي ص٢٨٤.

(٢) - علم النفس الاجتماعي ، د . حامد زهران ، ص ٧٠ ، أسس علم النفس الاجتماعي ، د . مختار حمزة ، ص ٨٩ .

(٣) - انظر تعريفات الثقافة كتاب الثقافة والشخصية ، د . سامية الساعاتي ، ص ٣٣ - ٥٥ .

(٤) - المصدر نفسه ، ص ٢١٣ ، أصول علم النفس ، د . أحمد عزت راجح ، ص ٥١٣ .

ثانياً : ومن متطلبات الدراسة النقدية كذلك ، معرفة العثرات المنهجية التي وقع فيها الذين تصدوا لدراسة فكر ابن عربي ، ثم حكموا عليه وعلى عقيدته، سواء كان هذا الحكم صادراً من خصومه ومحتقريه ، أو من أنصاره ومكبريه . وسيتبين للقارئ كيف أن هذه العثرات المنهجية ساهمت في غياب الموضوعية[١] والحياد في بعض مواقف العلماء .

وقد تبين لي من خلال تفحص آراء العلماء في ابن عربي جملة من الأخطاء والعثرات المنهجية ، هذه خلاصتها :

١) الخلط في الحكم على الرجل بين الاخلاص والصواب[٢] ، وبتعبير آخر: عدم التفريق بين سلوك الإنسان وفكره ، أو بين عبادته وزهده من ناحية وعقيدته ومذهبه من ناحية أخرى .

٢) عدم استيعاب وفهم النظام الكلي لفلسفة ابن عربي الوجودية ، وعدم إدراك منهجه في عرض معتقداته في كتاباته .

٣) عدم معرفة التطور الفكري لمذهب ابن عربي .

٤) « قابلية الإيحاء »[٣] لدى بعض الباحثين وخضوعهم ، و « تأثير

---

(١) ـ الموضوعية : وصف لما هو موضوعي وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص . انظر : المعجم الفلسفي ١٩٧.

(٢) ـ انظر : العمل قدرة وإرادة ، جودت سعيد ، ص ١٢ .

(٣) ـ قابلية الإيحاء تعني سرعة تصديق وتقبل الآراء والأفكار دون نقد أو مناقشة أو تمحيص ـ خاصة ـ إذا كانت صادرة عن أشخاص بارزين أو ذوي نفوذ ، أو يعتنقها أفراد كثيرون أو أناس نثق بهم.

انظر : الميسر في علم النفس الإجتماعي ، د . توفيق مرعي ، وأحمد بلقيس ص ١٨٢ .

وإضافة إلى تعطيل الإيحاء للوظائف النقدية والتكاملية ، فإن أهم سمات الموقف الإيحائي «الامتثال للغير » . انظر : معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٨٦ . والمنهج التربوي لدى الصوفية يتخذ من الإيحاء ركيزة أساسية في تربية أتباعه .

الهالة »[١] ، لدرجة قبول الخرافات التي لاتحتمل إلا الكذب المحض[٢] .

٥) « التعصب » : وهو اتجاه نفسي لدى الفرد يجعله يدرك فرداً معينًا أو جماعة معينة أو موضوعًا معينًا إدراكًا إيجابيًا محبًا أو سلبيًا كارهًا دون أن يكون لذلك مايبرره من المنطق أو الشواهد التجريبية[٣] .

وتعريفات التعصب كثيرة ومتعددة[٤] ، والذي يهمنا هنا هو معرفة سمات المتعصب لكي ندرك بعد ذلك مدى موضوعية أحكامه على الأشياء والأفكار والأشخاص .

فمن سمات الشخصية المتعصبة :

* أن أحكامه لاتقوم على سند علمي ، أو معرفة كافية ، أو دلائل موضوعية[٥] .

* والمتعصب تغلب عليه المشاعر السالبة ويكون مشحونًا انفعاليًا[٦] .

* كما أن المحاجاة المنطقية والخبرات الواقعية لاينجحان عادة في إزالة التعصب أو الشفاء منه. ومن هنا فالتعصب يقاوم التغيير والتعديل[٧] .

---

(١) ـ تأثير الهالة : الميل في عمل تقدير لخصائص شخص من الأشخاص بالتأثر في ذلك بخاصية شخص ما أو بالانطباع العام عن ذلك الشخص . انظر : معجم علم النفس والتحليل النفسي ، ص ٨٥ .

(٢) ـ سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي ، ص ٨٦ .

(٣) ـ معجم علم النفس والتحليل النفسي ، ص ١٢٧ .

(٤) ـ للوقوف على تعريفات التعصب وتطورها التاريخي ونقدها ، انظر : كتاب الاتجاهات التعصبية للدكتور : معتز سيد عبد الله ، ص ٤٨ .

(٥) ـ علم النفس الاجتماعي ، د . حامد زهران ، ص ١٧٤ ، الاتجاهات التعصبية ص ٤٩ .

(٦) ـ علم النفس الاجتماعي ، ص ١٧٤ ، الاتجاهات التعصبية ، ص ٥٠ .

(٧) ـ معجم علم النفس والتحليل النفسي ، ص ١٢٧، الميسر في علم النفس الاجتماعي، ص ٣٠٣ .

* والتعصب ـ كما يقول د . زهران ـ : « يجعل الإنسان يرى مايحب أن يراه فقط ، ولا يرى ما لا يحب أن يراه »[(١)] ، أي إنها حالة نفسية لاقناع الذات بما تحب ، وليس عملاً فكريًا يبحث عن الحقيقة المجردة .

٧) « التقليد »[(٢)] : وهو أن يتبنى صاحب الرأي موقفًا بالقبول أو الرفض لموضوع معين ، بناءً على آراء من سبقه ممن يثق بعلمهم ومكانتهم ، فهو لم يحاول محاكمة هذا الفكر الذي يتبناه بالدرس والبحث ، وإنما يتخذ من أقوال السابقين دليلاً يستند عليه .

ثالثا : ومن مكملات البحث العلمي أن لانغفل آراء ودراسات المحدثين والمعاصرين في ابن عربي ، وننظر إلى ماتوصلوا إليه من نتائج في :

١ ـ فهمهم لعقيدة ومذهب ابن عربي وحكمهم عليه .

٢ ـ تقويمهم لآراء ومواقف من سبقهم من العلماء في ابن عربي وفكره .

وقبل أن أستعرض آراء العلماء في ابن عربي ، أنبه إلى أنني آثرت أن لا أتعرض لمناقشة وتحليل آرائهم أثناء سردها ، وإنما جعلت نقد الأقوال ودرسها وتحليلها بعد عرضها .

كما أني ألتزم ضابطًا في تقسيم هذه الآراء ، وهو أنه قد يتفق مجموعة من العلماء والمفكرين في الحكم على ابن عربي ، ثم يختلفون في تفسير كلامه

---

(١) ـ علم النفس الاجتماعي ، ص ١٧٥ .

(٢) ـ ذكر ابن القيم أثر التقليد في معارضة الحق الصريح ، فقال : « المعارضة بالتقليد واتباع الآباء والمشايخ والمعظمين في النفوس ، وإذا تأملت الغالب على بني آدم وجدته من هذا النوع» الصواعق المرسلة ٤/١٥٣٥ . وانظر دراسة الأستاذ جودت سعيد لهذه الآفة الإنسانية القديمة وكيف عالجها القرآن الكريم بمنهج تربوي فريد ، في كتابه « حتى يغيروا ما بأنفسهم » ص ١٧٥ ـ ١٨٧ .

المشكل ، فآثرت أن أعتبر من اتفقوا في مواقفهم منه واختلفوا في التعليل والتأويل فرقة واحدة سواء كان المتفقون من مؤيدي الشيخ أو من معارضيه ؛ وذلك حتى لا تكثر الآراء وتتشعب ، وذلك أدعى للحصر والاستيعاب .

ويمكن حصر أقوال العلماء فيه وفي آرائه إلى خمسة آراء :

الرأي الأول : رأي الساكت في حقه الذي لم يذكره لا بخير ولا بشر ، بل فوض أمره إلى الله تعالى ، قال المناوي : « وأمام هذه الطائفة شيخ الإسلام النووي فإنه استفتي فيه ، فكتب ﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ﴾ [(١)] [(٢)] .

الرأي الثاني : رأي المتوقف في شأنه الذي لم يحكم عليه بشيء ، وذلك لما تكافأت عنده الأدلة في كونه صديقًا أو زنديقًا . وقد عزا صاحب الدر الثمين [(٣)] هذا الرأي إلى الإمام ابن كثير ، وعند النظر في ترجمة ابن عربي في البداية والنهاية [(٤)] يقدح في كتابه الفصوص وما يحويه من كفر ، ثم ينقل بعد ذلك ثناء البعض عليه ، فمنهم من حمل كلامه على المحامل الحسنة ومن أطراه بالفضل .

ومن المتوقفين فيه الإمام محمد بن علي الشوكاني ، الذي حط على ابن عربي في كتابه «الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد» ، وكان في «أيام الحداثة وأوائل الشباب» [(٥)] ، كما يقول عنه نفسه . ثم تراجع عن ذلك وتوقف فيه كما نص عليه في كلام طويل في كتابه البدر الطالع [(٦)] .

---

(١) ـ سورة البقرة : ١٣٤ .

(٢) ـ انظر : شذرات الذهب ١٩٢/٥ .

(٣) الدر الثمين ص ٣٥ ـ ٤٢ .

(٤) البداية والنهاية ١٥٦/١٣ .

(٥) ـ أدب الطلب ومنتهى الأرب ص ٢٢١ .

(٦) ـ البدر الطالع ٣٤/٢ ـ ٣٧ .

الرأي الثالث : رأي من يقضي بصديقيته وولايته وصلاحه .

واتفق على هذا القول جمع من العلماء والفقهاء والصوفية ، لكنهم بعد اتفاقهم هذا اختلفوا في توجيه وتأويل كلام ابن عربي الظاهر البطلان ، وفي كيفية التعامل مع كتبه التي اختلط فيها الحق والباطل، وحوت الصواب والخطأ ، والخير والشر .

(١) رأي من يحرم الاطلاع على كتبه ومصنفاته ، لكون ظاهرها يفيد الكفر عند من لا علم له بمصطلحات القوم ، بخلاف من له علم ومعرفة بمصطلحاتهم ، فيجوز له الاطلاع عليها .

ومن ذهب هذا المذهب شيخ الإسلام زكريا الأنصاري [(١)] ، والإمام السيوطي.

قال السيوطي : « والقول الفيصل عندي في ابن عربي طريقه لا يرضاها فرقتا أهل العصر، لا من يعتقده ، ولا من يحط عليه، وهي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه » [(٢)] .ثم علل رأيه هذا بقوله : « ذلك أن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة منها . فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل الظاهر كفر » [(٣)] .

---

(١) ـ انظر : روضة الطالب ١١٩/٤ ، وانظر : محاولة السخاوي في إقناعه بالرجوع عن رأيه في ابن عربي . الضوء اللامع ٢٣٦/٣ ، الذيل على رفع الإصر » ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٢) ـ تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ، ورقة (١) . شذرات الذهب ١٩١/٥ .

(٣) ـ تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ، ورقة (١).

ثم حث السيوطي المستفتي على التوبة والاستغفار حذراً من أن يكون السائل آذى وليًا فيؤذنه الله بحرب [(١)] .

(٢) رأي من يقضي بولايته وصديقيته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة إن أمكن ، ويبرئه من الكلام الكفري المنسوب إليه ويحكم بدسه عليه إن لم يمكن تأويله وحمله على محامل حسنة .

وممن ذهب إلى هذا الرأي الإمام محمد بن سليمان الحنفي المعروف بالكافياجي [(٢)] ، والإمام ابن حجر الهيثمي [(٣)] ، والإمام الشعراني [(٤)] .

(٣) رأي من يقول بصلاحه واستقامته ، فيأخذ من كلامه ما هو حسن ، ويكل مشكله إلى الله تعالى .

وممن ذهب إلى هذا الرأي محمد بن شاكر الكتبي، قال في ترجمته : « وعلى الجملة فكان رجلاً صالحًا عظيمًا ، والذي نفهمه من كلامه حسن ، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله ، وما كلفنا اتباعه ولا العلم بما قاله » [(٥)] . وكذا ذهب إلى هذا الرأي ابن كمال باشا [(٦)] .

(٤) رأي من يقضي بولايته وصلاحه ، ولكنه لا يدرك مراميه ومقاصده الفلسفية في وحدة الوجود وغيرها .

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ورقة (١) ، الضوء اللامع ٦٩/٤ .

(٢) ـ الضوء اللامع ، ٢٦١/٧ .

(٣) ـ انظر : الفتاوى الحديثية ، ص ٣٣٥ .

(٤) ـ انظر : اليواقيت والجواهر ١٣،٣/١.

(٥) ـ انظر : فوات الوفيات ٤٣٨/٣ .

(٦) ـ شذرات الذهب ١٩٥/٥ .

ومن أبرز من عرف بهذا الرأي الإمام نصر بن سليمان المنبجي ، قال الذهبي ـ بعد أن أثنى عليه ـ : « ومحاسنه جمة ، زرته وجلست معه ساعة . . . وكان يعظم كلام ابن العربي ، ولعله ماعمق فيه »(١) .

وعبارة ابن حجر أكثر تفصيلاً ودلالة في توضيح موقف الشيخ نصر المنبجي، حيث يقول : «وكان يحط على ابن تيمية من أجل حطه على ابن العربي، ولكنه كان لايعرف مايعاب به ابن العربي إلا لكونه منسوبًا إلى الزهد »(٢) .

(٥) رأي من يقضي بصلاحه وولايته ، ويأمر بقراءة كتبه ومصنفاته ، إذ عندهم أنه ليس فيها ماينبغي إنكاره ورده ، بل كل كلامه له محامل ومرادات حسنة لا كفر فيها ولا زندقة ، فهؤلاء يحثون على قراءة كتب ابن عربي لما فيها من الخير الكثير والنفع العميم ، لكن يرون أنه لا ظاهر كلامه يفيد الكفر ولا باطنه ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارئ من سوء الفهم لأول وهلة(٣) .

وممن ذهب هذا المذهب فيه مجد الدين الفيروز آبادي ، صاحب « القاموس المحيط » . وقد ورد إليه سؤال سئل فيه عن ابن عربي ، وهذه صورته : ماتقول السادة العلماء ـ شد الله تعالى بهم أزر الدين ، ولَمّ بهم شعث المسلمين ـ في الشيخ محيي الدين ابن عربي ، وفي كتبه المنسوبة إليه كالفتوحات والفصوص ، هل تحل قراءتها وإقراءها ومطالعتها ؟

بدأ الفيروز آبادي جوابه ببيان عقيدته في الشيخ ، وأطراه إطراءً عظيمًا نثراً وشعراً ، ثم قال : « . . . وأما كتبه ومصنفاته فالبحار الزواخر ، جواهرها

---

(١) ـ انظر : المعجم المختص ص ٢٩٠ .

(٢) ـ انظر : الدرر الكامنة ٣٩٢/٤ .

(٣) ـ رد الفصوص ٥٧٧/١ .

لايعرف لها أول من آخر ، ماوضع الواضعون مثلها ، وإنما خص الله بمعرفتها أهلها . . . ، ولا غرو فإنه صاحب الولاية العظمى ، والصديقية الكبرى ، فيما نعتقد وندين الله تعالى به . وثَمّ طائفة في الغي حائفة ، يُعظِمون عليه النكير ، وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير ، وماذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك أقواله وأفعاله ومعانيها . . . »[1] .

فأصحاب هذا الرأي يرون أن ظاهر كلام ابن عربي لايفيد الكفر ولا باطنه أيضًا ، وإنما حكم بكفر كلامه من حكم به لسوء الفهم وعدم إدراك مراد قائله منه[2] .

(٦) رأي من يقضي بولايته وصديقيته ويدرك مراميه ومقاصده في وحدة الوجود ووحدة الأديان وغيرها من أفكاره الكفرية ، فيوافقه عليها ، ويتابعه الاعتقاد بها ، ويدعو الناس إليها ، وهؤلاء هم تلامذة ابن عربي ومن جاء بعدهم في كل عصر إلى يومنا هذا ؛ فمنهم :

* صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي[3] ، أخص تلامذة ابن عربي ، تزوج ابن عربي أمه ، ورباه ، فتأثر به وصرح بعقيدة وحدة الوجود ، كما في كتابه « التنبيهات »[4] .

---

(١) ـ انظر : الدر الثمين ص ٦٤ ، نفح الطيب ١٧٦/٢ ـ ١٧٧ ، اليواقيت والجواهر ٧/١ ـ ٨ ، شذرات الذهب ١٩٤/٥ .

(٢) ـ انظر : رد الفصوص ٥٧٩/١ .

(٣) ـ ترجمته في : تذكرة الحفاظ ١٤٩١/٤ ، طبقات الشافعية الكبرى ٤٥/٨ ، طبقات الأولياء ص٤٦٨ ، وسوف يذكره المصنف وقد ترجمته هناك .

(٤) ـ كتاب التنبيهات ، ورقة (١) ومابعدها .

وانظر كلامه الصريح في أن أشياء العالم المشاهدة هي عين الله وذاته في كتابه « مراتب الوجود » ، وقد جاء ضمن كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص١٤٧ .

* ومنهم لاجين بن عبد الله الجركسي ، كان معظمًا عند الجراكسة ، وكان يعد أنه إذا تملك أن يغير معالم الشريعة ، ويبطل الأوقاف التي على المساجد والجوامع ، ويحرق كتب المسلمين ، ويعاقب الفقهاء ، وأول من يعاقب شيخ الإسلام البلقيني [١] . قال ابن حجر : « وكان مشهوراً بسوء العقيدة ، يفهم طريق ابن عربي ويناضل عنها ، وله أتباع في ذلك » [٢] .

* أحمد بن عمر بن هلال ، شهاب الدين الحلبي ، « توغل في مذهب أهل الوحدة ، ودعا إليه وصار كثير الشطح » [٣] .

قال السخاوي : « مقته الفقهاء في إظهار طريق ابن عربي » [٤] .

* ومنهم أحمد بن أبي بكر بن الرداد ، المكي ثم الزبيدي الشافعي ، ويعرف بابن الرداد ، غلب عليه حب الدنيا والميل إلى تصوف الفلاسفة ؛ فكان داعية إلى هذه البدعة يعادي عليها ، ويقرب من يعتقد ذلك المعتقد [٥] ، وجمع شروح الفصوص كشرح القاشاني والقيصري [٦] ، ومن عرف أنه حصل نسخة الفصوص قربه وأفضل عليه [٧] . قال ابن حجر : « وأكثر من النظم والتصنيف في ذلك الضلال المبين إلى أن أفسد عقائد أهل زبيد ، إلا ماشاء الله ، وشعره

---

(١) ـ انظر : إنباء الغمر ٥٢/٥ . الضوء اللامع ٢٣٢/٦ .

(٢) ـ إنباء الغمر : ٥٢/٥ .

(٣) ـ المصدر نفسه ٤٣٤/٧ .

(٤) ـ الضوء اللامع ٥٨/٤ .

(٥) ـ إنباء الغمر ٣٢٩/٧ .

(٦) ـ كشف الغطاء ص ٢١٤ .

(٧) ـ إنباء الغمر ٣٢٩/٧ ، الضوء اللامع ٢٦١/١ .

ينعق بالاتحاد »[١] ، وقد كفره القاضي العلامة مفتي زبيد أحمد بن أبي بكر الناشري الشافعي ، وحكم بردته وفساد أنكحته[٢] ، وكان يجالس السلطان في خلواته ويوافقه على شهواته[٣] .

قال السخاوي : « وصاروا يعدون موته من الفرج بعد الشدة »[٤] .

* ومنهم : أحمد بن محمد الشهاب البكري القاهري الشافعي ، عني بالنظر في كلام الصوفية ، وفتن بمقالة ابن عربي ، فكان داعية إليها ، سمع عليه ابن حجر في الحديث وقال : لا أستبيح الرواية عنه . . . وورث من أبيه مالاً جزيلاً فمزقه في اللهو[٥] .

وقد تبنى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود نفر من شراح الفصوص ، وعدد ممن تكلم في فلسفة الوحدة وأقسامها ؛ فمن هؤلاء :

سليمان بن علي بن عبد الله ، المعروف بعفيف الدين التلمساني (٦١٠ - ٦٩٠ هـ)[٦] ، له شرح لفصوص الحكم[٧] .

---

(١) ـ إنباء الغمر ٣٢٩/٧ .

(٢) ـ كشف الغطاء ص ٢١٦ .

(٣) ـ إنباء الغمر ٣٢٩/٧ ، الضوء اللامع ٢٦١/١ .

(٤) ـ الضوء اللامع ٢٦١/١ .

(٥) ـ الضوء اللامع ١٨٤/٢ ـ ١٨٥ .

(٦) ـ ترجمته في : البداية والنهاية ٣٢٦/١٣ ، شذرات الذهب ٤١٢/٥ .

(٧) ـ انظر : معجم المؤلفين ٢٧٠/٤ ، كشف الظنون ١٢٦٤/٢ .

عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد ، المعروف بكمال الدين الكاشي ، ويقال : الكاشاني (. . . . - ٧٣٠ هـ) [١] ، له شرح لفصوص الحكم ، وهو مطبوع [٢] .

داود بن محمود بن محمد القَيْصَري (. . . . - ٧٥١هـ) [٣] ، شرح فصوص الحكم ، وقد صدر شرحه هذا بمقدمة كاشفة عن أمهات مقاصد القوم [٤] ، وله مقدمة أخرى في هذا المعنى جعله في أحد عشر فصلاً ، وسمى مقدمته هذه بـ « مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم » [٥] .

عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الشيرازي ، المشهور بنور الدين الجامي (٨١٧ - ٨٩٨هـ) [٦] ، له كتاب نقد النصوص في شرح الفصوص ، وشرح فصوص الحكم ، وهو مطبوع بهامش « جواهر النصوص » للنابلسي [٧] .

عبد الغني بن إسماعيل الحنفي المعروف بالنابلسي (١٠٥٠ - ١١٤٣هـ)[٨] سمى شرحه للفصوص بـ « جواهر النصوص في حل كلمات

(١) - ترجمته في : كشف الظنون ١/١٠٧ ، هدية العارفين ١/٥٦٧ ، معجم المؤلفين ٥/٢١٥ .

(٢) - طبع هذا الشرح في المطبعة المارونية سنة ١٣٠٩ هـ ، وفي مطبعة مصر سنة ١٣٢١هـ ، وفي المطبعة الميمنية سنة ١٣٤١هـ .

(٣) - ترجمته في : مفتاح السعادة ١/٢٠٢ ، كشف الظنون ٢/١٢٦٢ ، هدية العارفين ١/٣٦١ ، معجم المؤلفين ٤/١٤٢ .

(٤) - كشف الظنون ٢/١٢٦٢ .

(٥) - مطلع خصوص الكلم : ورقة (١) ، وانظر : كشف الظنون ٢/١٧٢٠ .

(٦) - ترجمته في : شذرات الذهب ٧/٣٦٠ ، الحدائق الوردية ص ١٥١ ، هدية العارفين ١/٥٣٤ ، معجم المؤلفين ٥/١٢٢ .

(٧) - طبع في مطبعة الزمان سنة ١٣٠٤هـ ، وفي المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣هـ .

(٨) - ترجمته في : تراجم الأعيان في أبناء الزمان ٢/٣٧١ ، نفحة الريحانة ٢/١٣٧، عجائب الآثار ١/٢٣٢ ، هدية العارفين ١/٥٩٠ ، معجم المؤلفين ٥/٢٧١ .

الفصوص » وهو مطبوع ، وله كتاب « الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين » .

صدر الدين الشيرازي الرافضي ، المعروف بـ « الملا صدرا » ، والذي انعقد عليه الإجماع أنه أعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد الفرس [١] ، فقد نصر ابن عربي في فلسفته الوجودية ، في أوسع مؤلفاته وهو : « كتاب الحكمة المتعالية » المشهور بـ « كتاب الأسفار الأربعة » [٢] .

الرأي الرابع : رأي من يذهب إلى ترك الحكم على عقيدته ، وعدم الالتفات إلى هذه المسألة ، والاكتفاء بكشف حقيقة مذهبه بالشرح والتحليل .

وهذا هو رأي الدكتور أبو العلا عفيفي ، أكبر المتخصصين والباحثين في فكر وفلسفة ابن عربي من المعاصرين ، فهو يقول عند تعليقاته على الفصوص : « ولم أتجه في هذه التعليقات اتجاهًا خاصًا غير ماعليه علي فهمي لمذهب الشيخ، تاركًا أمر الحكم على عقيدته جانبًا ، غير متأثر بمواقف الذين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام ، فإن هذه النواحي أتفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هي وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكري والروحي للجنس البشري » [٣] .

وليس هذا الرأي من عفيفي إلا صياغة عربية لموقف المستشرقين الذين لايهمهم ، بل ليس من مقاصدهم التحقيق في الحكم على عقيدة أي علم من أعلام

---

(١) ـ انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٤١٥ .

(٢) ـ انظر : موقف العقل والعلم والعالم ١٧٦/٣ ومابعدها . تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٤١٩ .

(٣) ـ مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ٢٢ .

العالم الإسلامي ، وإنما هم يعرضون عرضًا . وما عفيفي إلا صورة صغيرة ، وابنًا بارًا لمنهجية المستشرقين في هذه المسألة [(١)] .

الرأي الخامس : رأي مَن يقضي بزندقته وكفره ، وكفر آرائه وأقواله ، وأنه يدين بعقائد إلحادية تناقض دين الإسلام ، فلم يغتر هؤلاء بظاهر أعماله وأفعاله من زهد وعبادة ، بل نظروا إلى حقيقة كلامه ، واكتشفوا أن ابن عربي فيلسوف كبقية الفلاسفة أخذ عنهم واستفاد منهم ، وحور أفكارهم وهذبها وطورها ، ثم «قدمها على طبق الكشف والمعاينة والذوق وعلم الباطن » [(٢)] ، ولذلك نلحظ أن الذين لهم قدم راسخة في علوم الأوائل (الفلسفة) ومذاهب المتكلمين ، كسلطان العلماء العز بن عبد السلام ، وشيخ الإسلام سراج الدين البلقيني ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ، والإمام عضد الدين الإيجي ، والعلامة ابن خلدون ، والعلاء البخاري ؛ فهؤلاء وغيرهم لايترددون في كفر ابن عربي ، وكفر عقيدته الوجودية وماتفرع عنها ، لكن بعضهم يحكم بالكفر على أفكاره ومذهبه ، ويكل ما آل إليه أمره إلى الله تعالى .

* فممن طعن فيه وحكم عليه بالكفر، سلطان العلماء ، العز بن عبد السلام، القائل في حق ابن عربي لما جرى ذكره : « هو شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجًا » .

وهذا القول مشهور عن العز وثابت عنه بأسانيد متعددة وصحيحة [(٣)] .

---

(١) ـ انظر ترجمة ابن عربي في دائرة معارف المستشرقين الإسلامية ١/٢٣١ ـ ٢٣٦ .

(٢) ـ انظر : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ١/٥٨٩ .

(٣) ـ انظر : مجموعة الرسائل والمسائل٤/٨١، ٨٢، ٨٤، ميزان الاعتدال٣/٦٥٩، سير أعلام النبلاء٢٣/٤٨، ٤٩ ، لسان الميزان٥/٣١١ ، كشف الغطاء ٢٢٤ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٢ ، الوافي بالوفيات ٤/١٧٤ ، العقد الثمين ٢/١٨١ ـ ١٨٢ .

وقد كذب الفيروز آبادي هذه الرواية ، واستند إلى رواية أخرى عن العز بن عبد السلام فيها ثناء على ابن عربي ، وسأناقش هذا الزعم عند نقد وتحليل آراء العلماء في ابن عربي ، وبيان مصداقيتها .

* ومن رماه بالقول بالاتحاد ، الإمام عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح ، والمتوفى سنة (٦٤٣هـ)[١] .

* ومن أفتى بكفره الإمام أبو عمر عثمان بن عمر ، المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة (٦٤٦هـ)[٢] .

* ومن رماه بالكفر الإمام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الإيجي ، والمتوفى سنة (٧٥٦ هـ) ، فقد قال فيه لما سئل عن كتاب الفتوحات: « أفتطمعون من مغربي يابس المزاج ، بحر مكة ، يأكل الحشيش شيئًا غير الكفر »[٣] .

* ومنهم الإمام محمد بن أحمد بن علي ، أبو بكر ، قطب الدين القسطلاني المكي المالكي ، المتوفى سنة (٦٨٠هـ) ، حذر الناس من تصديقه ، وبين في مصنفاته فساد قاعدته ، وضلال طريقته في كتاب سماه بـ «الارتباط»[٤] .

* ومنهم الإمام إبراهيم بن معضاد الجعبري ، برهان الدين ، المتوفى سنة

---

(١) ـ انظر : القول المبني في ترجمة ابن عربي ، ورقة (٣٨/أ) .

(٢) ـ المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

(٣) ـ انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٨٢ ، وانظر ٢٦/٢ من هذه الرسالة .

(٤) ـ انظر : القول المبني في ترجمة ابن عربي ، ورقة (٤٣/ب) ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص١٥٣ ، رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي ص ٧٨ .

(٦٨٧هـ) ، قال فيه : « رأيت ابن عربي وهو شيخ نجس يكذب بكل كتاب أنزله الله ، وبكل نبي أرسله الله » [(١)] .

* ومنهم القدوة العارف عماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي ، توفي سنة (٧١١هـ) ، صنف كتابًا في نقض الفصوص سماه « أشعة النصوص في هتك أستار الفصوص » [(٢)] .

* وممن كفره وأبطل مذهبه عقلاً ونقلاً ، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام ابن تيمية ، المتوفى سنة (٧٢٨هـ) .

* ومنهم العلامة محمد بن إبراهيم بن سعد الله ، بدر الدين الكناني ، المعروف بابن جماعة ، المتوفى سنة (٧٣٣هـ) [(٣)] .

* وممن يصرح بكفره الإمام ركن الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمناني البيانانكي ، توفي سنة (٧٣٦هـ) ، قال الذهبي : « كان إمامًا جامعًا كثير التلاوة ، وله وقع في النفوس ، وكان يحط على ابن العربي ويكفره » [(٤)] .

* ومنهم الإمام أبو حيان ، محمد بن يوسف الغرناطي ، المتوفى سنة (٧٤٥هـ) ، نص على كفره في كتابه « البحر المحيط » ، في تفسير سورة

---

(١) ـــ انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٤/٨١ ، القول المبني في ترجمة ابن عربي ، ورقة (٤٥/ب) ، رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي ص ٧٩ .

(٢) ـ انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ١٥٣ .

(٣) ـ انظر : العقد الثمين ٢/١٧١ ، كشف الغطاء ص ٢٠٢ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص١٥٣ .

(٤) ـ انظر : الدرر الكامنة ١/٢٥٠ ـ ٢٥١ .

المائدة عند قوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ﴾ [(١)] ، وساق أسماء عدد من القائلين بالاتحاد والحلول : الحلاج والشوذي وابن العربي وابن سبعين ، ثم قال : « . . . فهم شر من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسله ، ويقولون بقدم العالم ، وينكرون البعث ، وقد أولع جهلة ممن ينتمي للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأولياؤه » [(٢)] .

* ومنهم الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي الشافعي الذهبي ، المتوفى سنة (٧٤٨هـ) ، وقد صرح بكفره في مواضع متعددة من كتبه [(٣)] .

وقد أساء بعض السابقين والمعاصرين من أنصار ابن عربي وخصومه فهم حقيقة موقف الذهبي من ابن عربي ، وسنتناول هذا بالدرس بعد الانتهاء من بقية الآراء .

* وممن حكم بخروجه عن طريق الإسلام ، شيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي ، توفي سنة (٧٥٦هـ) [(٤)] .

* ومنهم العلامة جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام ، صاحب كتاب « مغني اللبيب » ، توفي سنة (٧٦١هـ) ، فقد كتب على كتاب الفصوص مانصه :

---

(١) ـ سورة المائدة : ٧٢ .

(٢) ـ البحر المحيط ٤٤٩/٣ ، وانظر : القول المنبي ، ورقة (٩١/ب) ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٦ .

(٣) ـ انظر : ميزان الاعتدال ٦٦٠/٣ ، تاريخ الإسلام ٣٥٨ ، سير أعلام النبلاء ٢٤٨/٢٣ ، العبر ٣٣٣/٣ .

(٤) ـ انظر : العقد الثمين ٨٧/٢ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٧ ، القول المنبي في ترجمة ابن عربي ، ورقة (١٠٥/ب) .

هـذا الـذي بضلالـه ضلت أوائل معْ أواخر
مـن ظـن فيـه غيـر ذا فلينـأ عني فهو كافر

هذا كتاب فصوص الظلم ، ونقيض الحكم ، وضلال الأمم ، كتاب يعجز الذم عن وصفه ، قد اكتنفه الباطل من بين يديه ومن خلفه ، لقد ضل مؤلفه ضلالاً بعيداً ، وخسر خسرانًا مبينًا ؛ لأنه مخالف لما أرسل الله رسله ، وأنزل به كتبه ، وفطر عليه خليقته » (١) .

* ومنهم العراقيان ، زين الدين ، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن المصري الشافعي ، المعروف بالعراقي ، والمتوفى سنة (٨٠٦هـ) ، وابنه ولي الدين ، أبو زرعة أحمد ، المعروف بابن العراقي ، المتوفى سنة (٨٢٦هـ) (٢) .

* ومنهم العلامة عبد الرحمن بن خلدون ، المتوفى سنة (٨٠٨ هـ) ، فقد طعن في طريقة ابن عربي ، وابن سبعين ، وابن برجان ، وقال : « هي مشوبة بالبدع ، وهي طريقة المتأخرين » ، ثم حذر المسلمين من كتبه وكتب غيره من زنادقة المتصوفة فقال : « وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل « الفصوص » و « الفتوحات المكية » لابن عربي ، و« البد » لابن سبعين ، و « خلع النعلين » لابن قسي ، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار ، والغسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتاب . . . » (٣) .

---

(١) ـ تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٦٥ ، القول المنبي في ترجمة ابن عربي ، ورق (١٠٧).

(٢) ـ انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٢١ ، ١٣٥ .

(٣) ـ انظر : شفاء السائل ص ١١٠ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٦٥ ، العلم الشامخ ٣٢٣ـ٣٢٤.

* ومنهم شيخ الإسلام سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير الشافعي البلقيني ، المتوفى سنة (٨٠٥هـ) ، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان أنه سأل شيخه البلقيني عن ابن عربي ، فبادر الجواب بأنه كافر (١) .

* ومنهم الإمام القاضي مفتي زبيد في زمانه ، أحمد بن أبي بكر بن علي الناشري ، الزبيدي الشافعي ، توفي سنة (٨١٥ هـ) ، كان شديد الحط على صوفية زبيد المنتمين إلى كلام ابن عربي ، وصنف كتابًا حافلاً بين فيه فساد مذهب ابن عربي ووهاء عقيدته ، ولقب في وقته بناصر السنة وقامع البدعة (٢) ، قال ابن حجر : « اجتمعت به بزبيد ونعم الشيخ » (٣) .

* ومنهم الإمام إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله المقري ، أبو محمد الشغدري ، الشاوري اليماني الحسيني الشافعي ، ويعرف بابن المقري ، توفي سنة (٨٣٧هـ) ، جاء في طبقات ابن قاضي شهبة : « ناظر أتباع ابن عربي فعميت عليهم الأبصار ، ودمغهم بأبلغ حجة في الأفكار » (٤) ، وله كتاب في الرد على الطائفة العربية (٥) .

* ومنهم الإمام عبد السلام بن داود بن عثمان الشافعي ، ويعرف بالعز المقدسي ، توفي سنة (٨٥٠ هـ) ، كان شديد الحط والإنكار على ابن عربي ، بل كان يصرح بأنه من « أكفر الكفرة » (٦) .

---

(١) ـ لسان الميزان ٣١٨/٤ ، وانظر : العقد الثمين ١٨٧/٢ ، الضوء اللامع ٨٩/٦ .

(٢) ـ الضوء اللامع ٢٥٨/١ .

(٣) ـ إنباء الغمر ٨٠/٧ ، وانظر : العقد الثمين ١٩١/٢ ، كشف الغطاء ص ٢١٧ ، العلم الشامخ ص ٣٢٦ .

(٤) ـ الضوء اللامع ٢٩٤/٢ .

(٥) ـ انظر : الضوء اللامع ٢٩٥/٢ ، كشف الغطاء ص ٢١٧ .

(٦) ـ انظر : الضوء اللامع ٢٠٥/٤ .

* ومنهم شيخ الإسلام أحمد بن علي بن محمد العسقلاني الشافعي ، المعروف بابن حجر ، والمتوفى سنة (٨٥٢هـ) ، فقد أيد علاء الدين البخاري في تكفير ابن عربي ، حيث قال : « وكنت مائلاً في ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلامًا يقتضي الكفر لا نقره عليه »[١] ، وكان الحافظ ابن حجر ناصحًا لكل من أحسن الظن في ابن عربي ، ولم يدرك خطورة عقيدته ، كما أنه كان طاعنًا وموبخًا لكل من قال بمقالته أو انتمى لطريقته[٢] .

وهذه الخصومة منه لابن عربي وطعنه فيه أغاظت أحد المعتقدين لابن عربي، فأراد شكاية ابن حجر للسلطان بأنه يذكر الصالحين بسوء ، فدعاه ابن حجر للمباهلة ، وإليك خبرها كما ذكرها غير واحد من أصحاب ابن حجر وتلامذته .

قال ابن حجر : « كان في أيام الظاهر برقوق شخص يقال له ابن الأمين ، شديد التعصب لابن عربي صاحب هذا الفصوص ، وكنت أنا كثير البيان لعواره ، والإظهار لعاره وعثاره ، وكان بمصر شيخ يقال له : الشيخ صفا ، وكان مقربًا عند الظاهر ، فهددني المذكور بأنه يعرفه ، ليذكر للسلطان أن بمصر جماعة أنا منهم ، يذكرون الصالحين بالسوء ، ونحو ذلك . وكانت تلك الأيام شديدة المظالم والمصائب والمغارم ، وكنت ذا مال ، فخفت عاقبته ، وخشيت غائلته ، فقلت : إن هنا ما هو أقرب مما تريد ، وهو أن بعض الحفاظ قال : إنه وقع الاستقراء بأنه ما تباهل اثنان على شيء ، فحال الحول على المبطل منهما ، فهلم فلنتباهل ، ليعلم المحق منا من المبطل ، فتباهلت أنا وهو ، فقلت له : قل : اللهم إن كان ابن عربي على ضلال ، فالعني بلعنتك ، فقاله ، فقلت أنا : اللهم إن كان ابن عربي على هدى فالعني بلعنتك وافترقنا ، وكان يسكن الروضة ، فاستضافه شخص من

---

(١) ـ انظر : إنباء الغمر ١٤٥/٨ .

(٢) ـ المصدر نفسه ٨٠/٧، ١٦١، ٣٢٩.

أبناء الجند جميل الصورة ، ثم بدا له أن يتركهم فخرج في أول الليل ، فخرجوا يشيعونه ، فأحس بشيء مر على رجله ، فقال لأصحابه : مر على رجله شيء ناعم ، فانظروا ماهو ؟ فنظروا فلم يجدوا شيئًا ، فذهب ، فما وصل إلى منزله إلا وقد عمي ، ولم يصبح إلا وهو ميت ، وكان ذلك في ذي القعدة سنة سبع وتسعين وسبعمائة ، وكانت المباهلة في رمضان منها ، قال : وكنت عند وقوع المباهلة عرفت من حضر أن من كان مبطلاً في المباهلة لاتمضي عليه السنة ، فكان ولله الحمد ذلك ، واسترحت من شره ، وأمنت من عاقبة مكره » (١) .

* ومنهم : عالم اليمن في وقته ، الإمام حسين بن عبد الرحمن بن محمد الشافعي ، الأشعري ، ويعرف بابن الأهدل ، توفي سنة (٨٥٥هـ) ، كان كثير الحط على الصوفية من أتباع ابن عربي ببلاد اليمن ، وصنف كتابًا في الرد على ابن عربي وتكفيره ، سماه « كشف الغطاء عن حقائق التوحيد » ، قال فيه : « . . . وكنت ممن أجاب بتكفيره وتكفير أتباعه . . . لما صح عندي من تصانيفهم وقبح مذهبهم استقراء ومشاهدة » (٢) .

* ومنهم : الإمام منصور بن الحسن بن علي العماد القرشي العدوي العمري الكازروني الشافعي ، توفي سنة (٨٦٠هـ) ، له كتاب « حجة السفرة البررة على المبتدعة الفجرة الكفرة » في نقد الفصوص لابن عربي (٣) .

* ومنهم : الإمام الفقيه المحدث الملا علي بن سلطان محمد القاري ،

---

(١) ـ انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٠ ، العقد الثمين ١٩٨/٢ ، مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٤١١/٢ ، توضيح المقاصد ١٧٣/١ .

(٢) ـ كشف الغطاء ص ٢١٧ ، وانظر : الضوء اللامع ١٤٥/٣ ، البدر الطالع ٢١٩/١.

(٣) ـ الضوء اللامع : ١٧٠/١٠ .

المتوفى سنة (١٠١٤ هـ) ، صنف في الرد على ابن عربي كتاب « مرتبة الوجود ومنزلة الشهود » .

* ومنهم : شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقًا ، مصطفى صبري ، توفي سنة (١٣٧٣ هـ) ، فقد أفرد في مناقشة فكر ابن عربي وفلسفته فصلاً كاملاً تحت عنوان « مسألة وحدة الوجودة » ، في مائتين وثلاثين صفحة ، وذلك في كتابه « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين » ، وهي دراسة جادة عميقة ، تناول فيها المصنف منشأ هذه العقيدة ، وصلتها بمذهب الفلاسفة في وجود الله ، وناقش بموضوعية بالغة المنتصرين لهذا الفكر بما لم يسبق به [١] .

هؤلاء بعض أعلام العلماء وأئمة الإسلام الذين صرحوا بالنكير على ابن عربي ورموه بالكفر والضلال ، وهذا رأي الجم الغفير من كبار العلماء ومشايخ الإسلام ، حتى ذكر الشيخ محمد مصطفى بن إليّاس ، المعروف بقاضي زاده - وهو من محبي ابن عربي - أن العلماء كابن حجر العسقلاني ، والشيخ إبراهيم الحلبي ، والسعد التفتازاني ، « ذكروا في حق الشيخ الأكبر الكلمات الغليظة ، ونقلوا الفتاوى عن مائتين وثمانين مفتيًا في الإكفار ، والرد على الفصوص عن سبعمائة مصنف من كبار العلماء » [٢] .

ومن أحب التوسع في معرفة أصحاب هذا الرأي فعليه بالاطلاع على الكتب التي تناولت ذكر العلماء الذين أنكروا عليه [٣] .

---

(١) - انظر : موقف العقل والعلم والعالم ٣/٨٥ - ٣١٥ .

(٢) - انظر : المسك الأذفر ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٣) - منها : كتاب « العقد الثمين » للتقي الفاسي ٢/١٦٠ - ١٩٩، ومنها : كتاب « تنبيه الغبي =

* * *

= إلى تكفير ابن عربي » للبرهان البقاعي ، ومنها : كتاب « كشف الغطاء عن حقائق التوحيد » لبدر الدين حسين بن الأهدل ، ومنها : كتاب « القول المبني في ترجمة ابن عربي » للإمام السخاوي ، وهذا الكتاب يعد من أوسع الكتب في هذا الباب ، إذ أتى بذكر كل من تكلم في ابن عربي في حياته وبعد مماته إلى عصر المؤلف ، ولا يزال الكتاب مخطوطًا .

ومنها : كتاب « رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي » جمع وتحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدويش .

ومنها كتاب « العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ » للإمام صالح المقبلي ، ص ٣١٨ - ٣٣٠ ، وكتاب «الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد» للإمام محمد بن علي الشوكاني .

القراءة النقدية لمواقف العلماء من ابن عربي

وتشتمل هذه القراءة النقدية على :

أولاً : تحقيقات لمواقف بعض أكابر العلماء الذين تكلموا في (ابن عربي) لكن اختلف الناس في مواقفهم من جهة :

أ ـ صحة نسبة كلامهم في ابن عربي.

ب ـ فهم حقيقة كلامهم في ابن عربي.

وسوف يأخذ البحث طابعًا نقديًا وتحليليًا مستعينين بالمعارف العصرية لتجلية الحقيقة وللتوصل إلى خلفيات الفهوم ودوافعها ، وغير مغفلين أقوال المعاصرين من العلماء في ابن عربي وفي مواقفهم من خصومه وأنصاره.

ثانيًا : كشف العثرات المنهجية التي وقع فيها العلماء في حكمهم على ابن عربي.

* * *

أولاً : التحقيق في مواقف بعض العلماء من ابن عربي :

١ ـ التحقيق في موقف العز بن عبد السلام :

ذكرت فيما سبق قول سلطان العلماء في حق ابن عربي لما جرى ذكره عنده قال : «هو شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجًا» ، لكن الفيروز آبادي صاحب القاموس ، كذب هذه الرواية[١] ، وتكذيبه لها مردود عليه ، لأن كلام العز في طعنه في ابن عربي ثابت بأكثر من طريق وكلها بأسانيد متصلة

---

(١) ـ نفح الطيب ١٧٨/٢ ، اليواقيت والجواهر ١٠/١.

وصحيحة عن كبار مشايخ الإسلام[١]. وأما ما ذكره الفيروز آبادي واليافعي من أن العز بن عبد السلام وصفه بالغوثية والقطبية[٢] في حياته فغير صحيح ، ذلك أن ما حكياه عن العز منقطع الإسناد ، وخادم العز الذي حكيت عنه الرواية شخص مجهول ، وبهذا يسقط استدلال من اعتمد على هذه الروايات. وعلى تقدير صحة ذلك عنه ، فهو منسوخ بما يثبت عنه من تكفير ابن عربي ، لأن راويها شيخ الإسلام ابن دقيق العيد عنه ، وابن دقيق العيد لم يسمع من ابن عبد السلام إلا بمصر بعد موت ابن عربي بسنين ، بينما ثناؤه عليه أن صح عنه ، كان في حياة ابن عربي[٣]. وعند البحث عن السبب الذي دفع الفيروز آبادي إلى مثل هذا التبرير الهزيل وقبول رواية المجاهيل ، وإغفال الروايات المسندة الصحيحة. نجد أن السبب في ذلك يعود إلى أنه وقع ضحيةً (لتأثير الهالة) التي تحوط الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر (ابن عربي) ، وهذا حمله على الغلو في نقد القادحين في ابن عربي فيقول : «وثم طائفة ، في الغي حائفة ، يعظمون عليه النكير ، وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير ، وما ذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها»[٤]. وبهذا يكون الفيروزآبادي تجنى على جمهرة من مشاهير العلماء في شتى الفنون ممن تقدموه أو عاصروه من الذين حطوا على ابن عربي مثل : عضد الدين الإيجي (٧٥٦)هـ ، وقطب الدين القسطلاني (٦٨٠)هـ، وأبو حيان الغرناطي (٧٤٥)هـ ، صاحب كتاب البحر المحيط في التفسير ، وشيخ

---

(١) ـ انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٨١/٤ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ ، لسان الميزان ٣١١/٥ ، تاريخ الإسلام ، الطبقة الرابعة والستون ص ٣٥٨ ، سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ ، ٤٩ ، كشف الغطاء ٢٢٤ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٢ ، الوافي بالوفيات ١٧٤/٤ ، العقد الثمين ١٨١/٢ ـ ١٨٢.

(٢) ـ انظر : الدر الثمين ص ٢٧ وما بعدها ، نفح الطيب ١٧٨/٢ ، ١٨٣ ، العقد الثمين ١٨٣/٢.

(٣) ـ انظر : العقد الثمين ١٨٣/٢ ـ ١٨٤.

(٤) ـ انظر : نفح الطيب ١٧٨/٢.

الشافعية علي عبد الكافي السبكي (٧٥٦)هـ، والعلامة عبد الرحمن بن خلدون ، وابن حجر العسقلاني (٨٥٢)هـ .... فهل هؤلاء وغيرهم ينطبق عليهم أوصاف الذم التي أطلقها الفيروز آبادي في حق خصوم ابن عربي ، ثم هل عبد الحق ابن سبعين (٦٦٩)هـ ، وهو من أئمة الصوفية الوجودية المعاصرين لابن عربي ، يدخل ضمن قاصري الفهم عن إدراك أقوال وأفعال كلام ابن عربي ، وهو القائل عن فلسفة ابن عربي وعقيدته إنها مخموجة[١] ، أي عفنة[٢].

ولما نقل التقي الفاسي طعن ابن سبعين في ابن عربي قال : «وهذا مشهور عن ابن سبعين ، ويا ويل من بالت عليه الثعالب»[٣].

إن الباحث لا يستغرب من الحماس المفرط لدى الفيروزآبادي في تعظيمه لابن عربي وتحقير خصومه ، إذا عرف النسيج الفكري الذي يحكم عقلية الفيروزآبادي ، وقد قررنا في بداية هذا الفصل أن ثقافة الإنسان ومشربه الفكري لها الأثر في مواقفه وأحكامه بل وطريقة تفكيره[٤] ، فصاحب القاموس مولع بالأخبار غير المألوفة ، قال التقي الفاسي : «وأما شرحه على البخاري فقد ملأه بغرائب المنقولات سيما أنه لما اشتهرت باليمن مقالة ابن عربي ، وغلبت على علماء تلك البلاد صار يدخل في شرحه من قبوحاته الهلكية[٥] ما كان سببًا لشين الكتاب المذكور»[٦] ، وقد أخبر ابن حجر العسقلاني : «أنه رأى القطعة التي كملت منه في حياة مؤلفه وقد أكلتها الأرضة بكاملها بحيث لا يقدر على قراءة شيء منها»[٧].

---

(١) ـ هي من الخمج ، بفتح الميم ، وهو النتن والفساد، قال في اللسان : خمج اللحم يخمج خمجًا أروح وأنتن. وقال أبو عمر : الخمج فساد الدين.

(٢) ـ انظر طعن ابن سبعين في ابن عربي ، كتاب بغية المرتاد ص ١٨٣ ، والعقد الثمين ١٩٩/٢ ، ومقالات الكوثري ص ٣٤١ ، وابن سبعين وفلسفته التصوفية ص ٤٦٥.

(٣) ـ العقد الثمين ١٩٩/٢ .

(٤) ـ انظر : الثقافة والشخصية ، د. سامية الساعاتي ص ٢١٣.

(٥) ـ يقصد : فتوحاته المكية.

(٦) ـ انظر : الضوء اللامع ٨٥/١٠.

(٧) ـ المصدر نفسه ٨٥/١٠ ـ ٨٦.

ومما يدل على عقلية الإمام الفيروزآبادي في قبول الغرائب على ما فيها من شذوذ ومهما أبعد في الإغراب تصديقه بخرافة «رتن الهندي»[(٤)] . وقد ذكرنا أن الأشخاص الذين عندهم قابلية التأثر بالإيحاء والخضوع لسلطان (تأثير الهالة) تكون درجة قبول الخرافات التي لا تحتمل إلا الكذب المحض عالية عندهم[(٥)].

وهذا النمط من التفكير تكون المحاجاة المنطقية والخبرات الواقعية لا ينجحان عادة في إزالة التعصب الذي يتلبس به هذا الشخص ، فهو ذو طبيعة تقاوم التغيير والتعديل[(٦)].وهذا التحقيق يبطل زعم عبد الحفيظ فرغلي من أن العز كان ينكر على ابن عربي في أول أمره ، فلما عرف مقامه رجع عن أفكاره ، وقرر أنه قطب زمانه[(٤)]!!

---

(١) ـ قال الذهبي : «رتن الهندي. وما أدراك مارتن! شيخ دجال بلاريب ، ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة ، والصحابة لا يكذبون. وهذا جريء على الله ورسوله ، ومع كونه كذابًا فقد كذبوا عليه جملةً كبيرة من أسمج الكذب والمحال. انظر : ميزان الاعتدال ٤٥/٢ ، وقال في سير أعلام النبلاء ٣٦٧/٢٢ : «زعم بقلة حياء أنه من الصحابة ، فراج أمره على من لا يدري» . وقد أفردته في جزء ، وهتكت باطلة» وقد سمى الذهبي تأليفه في رتن «كسر وثن رتن» وقال: «من صدق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فمالنا فيه طب ، وليعلم أني أول من كذب بذلك» انظر : فوات الوفيات ٢٣/٢.

قارن بين هذا النضج العقلي والاتزان في الأحكام ونبذ الخرافات مع عقلية الفيروز آبادي الذي لم يعجبه إنكار الذهبي لوجود رتن الهندي. انظر : الإصابة في تميز الصحابة ٥٢٠/١.

وصدق الإمام علم الدين البرزالي في أخبار رتن : هو من أحاديث الطرقية (انظر : فوات الوفيات ٢٣/٢). ولرتن ترجمة طويلة وتحقيقات ذكرها ابن حجر في الإصابة ، ٥١٥/١ ، ولسان الميزان ٤٥٠/٢.

(٢) ـ انظر : سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي ، ص ٨٦.

(٣) ـ انظر: الميسر في علم النفس الاجتماعي ص٣٠٣، معجم علم النفس والتحليل النفسي ص١٢٧.

(٤) ـ انظر : الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، ص ١٥٧.

٢ ـ التحقيق في موقف ابن تيمية :

لم يكن موقف الإمام ابن تيمية تجاه ابن عربي صادراً عن تقليد من سبقه من العلماء والفقهاء ، وإنما حدد موقفه منه بناءً على قناعة نابعة من دراسة واطلاع على فلسفة ابن عربي في مصادره الأصلية والرئيسة كالفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرها ، ولذلك فإنه لم يكتف بإصدار فتوى مجردة في قبول ابن عربي أو رفضه ، وإنما ملأ مصنفاته بمناقشة فلسفة ابن عربي ، شرحًا وتفنيداً ، وبحثًا عن المصادر والموارد التي استقى ابن عربي منها فلسفته وشكلت مذهبه في وحدة الوجود ، هذا مع المقارنة التي عقدها شيخ الإسلام بين مدرسة ابن عربي في الوحدة الوجودية ومدارس وجودية أخرى كفلسفة عبد الحق ابن سبعين والصدر القونوي والعفيف التلمساني وغيرهم ... إلخ.

والدليل على أن ابن تيمية كان متجرداً في البحث عن الحقيقة من دراسته لفكر ابن عربي ، أنه كان يسير على وفق ما تمليه عليه الأدلة والبراهين والنظر في الحكم على فلسفته ، ومن ثم كان لابن تيمية موقفان من ابن عربي ، يفصح شيخ الإسلام عن هذين الموقفين فيقول : «وإنما كنت قديمًا ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه : لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات ، والكنه ، والمحكم والمربوط ، والدرة الفاخرة ، ومطالع النجوم ، ونحو ذلك. ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ، ولم نطالع الفصوص ونحوه ، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ، ونكشف حقيقة الطريق ، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا »[1].

نستفيد من هذا ما يلي :

١ ـ ان ابن تيمية حدد موقفه من ابن عربي بناءً على كلام ابن عربي نفسه من خلال مصادره الأصلية.

---

(١) ـ مجموع الفتاوى ٤٦٤/٢ ـ ٤٦٥.

٢ ـ تتجلى موضوعية شيخ الإسلام في إثبات الحق لأهله وذلك بإقراره أن في كتب ابن عربي فوائد.

٣ ـ أنه غلب حسن الظن عندما كانت الأدلة متضاربة وكلام الشيخ ابن عربي متناقض وهذا ظاهر خصوصًا في الفتوحات المكية.

٤ ـ أن الفصوص أزال إشكالاً عند ابن تيمية في معرفة مراد ابن عربي ونصوصه المتضاربة والمتناقضة في الفتوحات وبقية كتبه الأخرى ففهم حقيقة مقصوده ، وبناءً على ذلك تغير موقف الإمام ابن تيمية وتبنى الرأي الثاني المناقض لرأيه الأول.

٥ ـ كما يفيد النص : أن ابن تيمية كان يشترك مع جمع من إخوانه العلماء والدعاة في فحص كتاب الفصوص وتقويمه ونقده ، ومن ثم جاء رأيه من جراء مشاورة ومحاورة ومدارسة جماعية ، استقروا من خلال هذا التفاعل على رأي واحد ، وفي هذا دليل على النضج العقلي ، كما أن رأي المجموع أدعى إلى الاطمئنان وبراءة الذمة ، خصوصًا إذا كان الحكم يتناول الطعن في عقيدة إنسان يقر بالشهادة لكنه يأتي بنواقض الإيمان .

٦ ـ هذا الموقف ترتب عليه واجب شرعي يلزم كل مسلم مكلف ألا وهو القيام بإزالة المنكر ، وهذا ما أملى على ابن تيمية أن يقوم بنقد المذهب ودرسه بل وبمدافعة أصحابه ، حتى علل الدكتور أبو الوفا التفتازاني عند حديثه عن السبب الذي منع من انتشار الطريقة الأكبرية ـ نسبة للشيخ الأكبر ابن عربي ـ انتشاراً واسعًا مثل كثير من الطرق الصوفية ، بقوله :

«السبب ما أثاره خصوم ابن عربي من الفقهاء ، في حياته وبعد مماته ، وعلى مر القرون ، من تشكيك حول عقيدته ، وكان من أعنف هؤلاء الخصوم الشيخ تقي الدين ابن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ ، والذي لم يهاجم عقيدة ابن عربي فقط ، وإنما هاجم أتباعه أشد الهجوم ، وصرف إبان إقامته بمصر كثيراً منهم عن

طريقة أستاذهم »[١]. وقد عرفنا ذلك من كلام لأخ ابن تيمية أورده ابن كثير قائلاً : «إن الأخ الكريم[٢] قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط .. واتفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض وفرخ وأضل فيها فرق السبعينية[٣]والعربية[٤]، فمزق الله بقدومه عليهم شملهم ، وشتت جموعهم شذر مذر ، وهتك أستارهم ، وفضحهم ، واستتاب جماعة كبيرة منهم ، وتوب رئيسًا من رؤسائهم»[٥].

ـ نقد د. طلعت مراد لموقف ابن تيمية :

اختلف المعاصرون من الدارسين في موقف ابن تيمية من ابن عربي ، ويعود هذا الاهتمام برأي ابن تيمية لأنه يعتبر من أشهر نقاد فلسفة ابن عربي ، ولأن نقده لم يقتصر على مصنف واحد ، وإنما ورد ذكره ونقده في كثير من مصنفاته إن لم يكن أكثرها[٦].وكثرة الإنتاج تفسح مجالاً للدراسة والنقد ، ومن الدراسات

---

(١) ـ انظر : الطريقة الأكبرية ، ص ٣٥٢ ، الكتاب التذكاري.

(٢) ـ يقصد أخاه ابن تيمية.

(٣) ـ السبعينية : الطريقة المنسوبة للصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين المرسي المتوفى سنة (٦٦٩)هـ.

(٤) ـ العربية أتباع ابن عربي.

(٥) ـ البداية والنهاية ١٤/٤٩ ـ ٥٠.

(٦) ـ انظر : بغية المرتاد ص ٣١٧ ، ٣٧٨ ، ٣٩٦ ، وما بعدها ، ٤٧٤ وما بعدها ، ٥٠٨ ، ٥١٨ وما بعدها ، كتاب الصفدية ١/٢٤٤ وما بعدها ، منهاج السنة النبوية : ١/٣٦٦، ٢/٣٧٢، ٦٢٦ ، ٥/٨٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤٠ ، ٤٢٦ ، ٧/٢٩١ ، ٨/٢٢ ، وما بعدها ، ٥٩ ، الرد على المنطقيين ص ٤٧٥ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٥٠٩ ، ٥٢٣ ، مجموعة الرسائل والمسائل ١/ الجزء الأول والرابع ، درء تعارض العقل والنقل : ١/٩ ، ١١ ، ٤٩ ، ١٦٣ ، ٢٩٠ ، ٣١٨ ، ٢/٤٣ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ٢٥٢ ، ٣/٧٥ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٤٠ . ٢٦٣ ، ٢٧٥ ، ٣١١ ، ٤/٨٦ ، ٥/٤ ، ٢٢ ، ٢٠٨ ، ٣٤٠ ، ٣٥٥ وما بعدها. ٦/٧٧ ، ٨٦ ، ١٥٢ ، ١٦٣ ، ٢٤١ ، ٧/٣٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٨/٩٨ ، ١٨٠ ، ٢٤٣ ، ١٠/١٠٨ ، ٢٠٤ ، ٢٨٤ ، وما بعدها ، وكذلك جاء نقده في أماكن متفرقة من مجموع الفتاوى وبالذات المجلد الثاني والعاشر والحادي عشر.

الجادة لفلسفة ابن عربي ما قام به الدكتور مراد طلعت بدر ، وكان مما قاله في تقويم موقف ابن تيمية من ابن عربي ما نصه : «الواقع أن ابن تيمية لا يثبت على حال ، يهاجم ابن عربي ونظريته في وحدة الوجود بحجة أنها كفر وزندقة. وتارة نجده يصف ابن عربي بأنه أقرب الصوفية إلى الشرع»[(١)]. وقبل أن نعلق على كلام الدكتور أسوق نص ابن تيمية الذي يستند إليه الدكتور وغيره حتى تكتمل الصورة ونرى من أين جاء اللبس. يقول ابن تيمية في معرض المقارنة بين القائلين بالتصوف الفلسفي الوجودية والاتحادية : «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلامًا في مواضع كثيرة ، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات...»[(٢)]. فإن ابن تيمية يثني على ابن عربي في أنه لم يعطل الأحكام الشرعية العملية ، بل إنه يأمر بها بخلاف الذين عطلوا الشرائع وأسقطوا التكاليف مثل العفيف التلمساني ، إذاً ثناء ابن تيمية عليه يخص جانب السلوك والزهد بالمقارنة مع بقية الوجودية والاتحادية ، وطعنه فيه يخص أفكاره وعقائده ومفاهيمه. ولا يشترط التلازم بين زهد الإنسان وبين سلامة معتقده ، وكم هم الذين اشتهروا بالزهد والصلاح والورع من أهل الأهواء في الفرق المنتسبة للإسلام.

هذا ما اختلط على الدكتور مراد طلعت بدر ، بينما تفطن له محقق كتاب الفصوص الدكتور أبو العلا عفيفي فقال : «وقد أنصف ابن تيمية ، مع شدة إنكاره على ابن عربي ، عندما قال : انه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام ...»[(٣)]، وإلى هذا ذهب الأديب الناقد الدكتور شوقي ضيف حيث يقول : «وربما

---

(١) ـ ابن عربي المفترى عليه ، ص٤١، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، المجلد السادس ، عدد٢٤، خريف ١٩٨٦.

(٢) ـ مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٨٣.

(٣) ـ انظر : مقدمة الفصوص ص ٣٥.

كان ابن تيمية أكثر خصومه إنصافًا له إذ قال إنه أقرب الصوفية القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام... »[١]. وقد أقر شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر ، الدكتور أبو الوفا التفتازاني ، ابن تيمية على هذا التقسيم الدقيق لطوائف أهل الوحدة الوجودية ، فقال : «ومن هنا رأى ابن تيمية أن ابن عربي أقرب إلى الإسلام من غيره من صوفية الوحدة المطلقة كابن سبعين»[٢]. وبهذا يزول الالتباس الذي نشأ في بعض الأفهام[٣].

واتمامًا للفائدة أسوق هذا النص لشيخ الإسلام ، الذي يتضح منه الهدف الأصيل من نقد المذاهب المعارضة للعقيدة الإسلامية ، ألا وهو نقض الأفكار المنحرفة وردها ، أما الأشخاص فهم زائلون وأمرهم إلى الله ، قال شيخ الإسلام بعد ردود مطولة على التيارات الإلحادية من حلولية واتحادية ووجودية قال : «والمقصود هنا رد هذه الأقوال ، وبيان الهدى من الضلال ، وأما توبة من قالها وموته على الإسلام ، فهذا يرجع إلى الملك العلام ، فإن الله يقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات. ومن الممكنات أنه قد تاب جل أصحاب هذه المقالات ، والله تعالى غافر الذنب قابل التوب شديد العقاب ، والذنب وإن كان عظيمًا والكفر وان غَلُظ وجسم ، فإن التوبة تمحو ذلك كله ، والله سبحانه لا يتعاظمه ذنب أن يغفر لمن تاب بل يغفر الشرك وغيره للتائبين»[٤] ثم ساق شواهد القرآن على ما يقول.

---

(١) ـ انظر : تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات في الأندلس) ص ٣٦٥.

(٢) ـ انظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢١٦.

(٣) ـ للوقوف على رأي ابن تيمية في التصوف والصوفية وابن عربي على وجه الخصوص ، انظر : ابن تيمية والتصوف ، للدكتور مصطفى حلمي ، وموقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، للدكتور أحمد البناني ، وللمقارنة انظر : التصوف في تراث ابن تيمية.

(٤) ـ مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٢٨ ـ ١٢٩.

٣ - التحقيق في موقف الذهبي :

تناول الإمام الذهبي الحكم على ابن عربي في كثير من مصنفاته حاكيًا رأيه في فلسفته وسلوكه ورياضاته ، وكتبه ، فكان غاية في الدقة والاتزان. وقد التبس على بعض الدارسين من المتقدمين والمعاصرين فهم موقف الذهبي.

فالإمام السيوطي يعد الذهبي من الشاكين[١] في أمر ابن عربي. وعبد الحميد فرغلي يقول : «رجع من الحط عليه بعض من أنكروا عليه أولاً ومن هؤلاء الحافظ الذهبي»[٢]. والدكتور أبو الوفا التفتازاني يرى «أن كلام الذهبي فيه من التحامل ما فيه على ابن عربي»[٣]. بينما يستنتج الدكتور موسى الدويش من نصوص الذهبي أنه قد «اشتبه عليه أمر ابن عربي فرجح ولايته على إلحاده»[٤].

والسبب الذي أوقع الباحثين في هذا اللبس ، يرجع إلى أنهم لم يستقرئوا موقف الذهبي من ابن عربي ، كما أنهم لم يدركوا حقيقة الثناء والقدح الذي ورد في كتب الذهبي في حق ابن عربي. وذلك أن ثناء الذهبي عليه يتصل بذكائه وسعة اطلاعه ومواهبه الشخصية ، وأما قدحه فيه فيتصل بعقيدته وكتاباته ومذهبه. والذي زاد الالتباس عند بعض الباحثين هو أن الذهبي قال بجواز رجوع ابن عربي عن كلامه الكفري ، وبهذا الرجوع قد ينال رحمة الله وفضله. وهذا الجواز والتمني شعور نبيل من الإمام الذهبي تجاه أحد الأعلام الذين تناقضت آراء العلماء وأقوالهم في الحكم على عقيدته. ففهم البعض من كلام الذهبي هذا أنه يرجح ولايته على كفره أو أنه رجع عن تكفير معتقده. بينما الإمام يجزم بكفر كلامه ومذهبه ، ولكنه لا يمنع توبته.

(١) ـ تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي : ورقة (١).

(٢) ـ الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ص ١٥٧.

(٣) ـ انظر : الطريقة الأكبرية ، ص ٣٣٧ ، الكتاب التذكاري.

(٤) ـ انظر : بغية المرتاد ، ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ الهامش رقم (٨).

وإليك نصوص الذهبي في ابن عربي :

أولاً : النصوص التي تشبث بها من ظن أن الذهبي رجع عن قوله بتكفير ابن عربي أو رجح ولايته على كفره...

- قال الذهبي : ولابن عربي توسع في الكلام ، وذكاء ، وقوة حافظة ، وتدقيق في التصوف ، وتواليفه جمة في العرفان . ولولا شطحات في كلامه وشعره لكان كلمة إجماع ، ولعل ذلك وقع منه في حال السكر وغيبة ، فنرجوا له الخير[١].

- وقال ، بعد أن ساق كلامه في وحدة الوجود من فصوص الحكم ، وحكم بكفره «....إلا أن يكون ابن العربي رجع عن هذا الكلام ، وراجع دين الإسلام ، فعليه من الله السلام»[٢].

- وقال في ميزان الاعتدال ، بعد أن ذكر اختلاف الناس فيه : «وقولي أنا فيه أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جنابه عند الموت ، وختم له بالحسنى»[٣].

- وقال في أعلام النبلاء : «... إن كان محيي الدين رجع عن مقالاته تلك قبل الموت ، فقد فاز ، وما ذلك على الله بعزيز»[٤].

- وقال أيضًا : «وله شعر رائق ، وعلم واسع ، وذهن وقاد»[٥].

---

(١) ـ انظر : تاريخ الإسلام ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ ، الطبقة الرابعة والستون (٦٣١ ـ ٦٤٠)هـ.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٣٥٨.

(٣) ـ ميزان الاعتدال ٣/٦٥٩.

(٤) ـ سير أعلام النبلاء ٢٣/٤٩.

(٥) ـ المصدر نفسه ٢٣/٤٩.

ثانيًا : نصوص الذهبي الصريحة والقادحة في ابن عربي وتكفيره لعقيدته واتهامه بوحدة الوجود.

ـ قال في تاريخ الإسلام ، بعد أن ساق نصوصًا في قرابة أربع صفحات من كلام ابن العربي في الفصوص ، «... تعالى الله عما يقول علواً كبيراً أستغفر الله ، وحاكي الكفر ليس بكافر»[(١)]. ثم ذكر الذهبي مباشرة بعد كلامه هذا فتوى العز بن عبد السلام في ابن عربي من أنه «شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجًا» وذكر أسانيده المتصلة بهذه الفتوى إلى تلميذ العز ابن دقيق العيد ناقل الفتوى.

ـ وقال في أعلام النبلاء : «... وعمل الخلوات وعلق شيئًا كثيراً في تصوف أهل الوحدة. ومن أردأ تواليفه كتاب «الفصوص» فإن كان لا كفر فيه ، فما في الدنيا كفر ، نسأل الله العفو والنجاة فواغوثاه بالله»[(٣)].

ـ وقال في كتاب العبر : «قدوة القائلين بوحدة الوجود .... ، وقد اتهم بأمر عظيم»[(٤)].

ـ وقال في ميزان الاعتدال : «صنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة ، فقال أشياء منكرة ... إلى أن قال : «ومن أمعن النظر في فصوص الحكم أو أنعم التأمل لاح له العجب فإن الذكي إذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والأشباه فهو أحد رجلين : إما في الاتحادية في الباطن ، وإما من المؤمنين بالله الذين يعدون هذه النحلة من أكفر الكفرة ..... ، فوالله لأن يعيش

---

(١) ـ تاريخ الإسلام ص ٣٥٨.

(٢) ـ سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣.

(٣) ـ العبر في خبر من غبر ٢٣٣/٣.

المسلم جاهلاً خلف البقر لا يعرف من العلم شيئًا سوى سور من القرآن يصلي بها الصلوات ويؤمن بالله وباليوم الآخر ، خير له بكثير من هذا العرفان وهذه الحقائق، ولو قرأ مائة كتاب ، أو عمل مائة خلوة»[١].

ـ وقد ذكره في كتابه تاريخ الإسلام في ترجمة الزنديق علي بن أبي الحسن بن منصور الحريدي[٢] بعد أن نقل كلام السيف[٣] ابن المجد فيه ، ثم علق الذهبي على طعن السيف ابن المجد في الحريدي بما نصه : «رحم الله السيف ابن المجد ورضي عنه ، فكيف لو رأى كلام الشيخ ابن عربي ، وهو محض الكفر والزندقة ، لقال : ان هذا الدجال المنتظر ، ولكن كان ابن عربي منقبضًا عن الناس ، إنما يجتمع به آحاد الاتحادية ولا يصرح بأمره لكل أحد ، ولم تشتهر كتبه إلا بعد موته ، ولهذا تمادي أمره ، فلما كان على رأس السبعمائة جدد الله لهذه الأمة دينها ، بهتكه وفضيحته»[٤].

ـ الذهبي والناحية المرضية عند ابن عربي :

لم يقتصر الذهبي على ترجمة ابن عربي ونقد أفكاره وكتبه فحسب ، وإنما حاول أن يجد تفسيراً لكلماته ودعاويه غير المعقولة ، وكان خلاصة رأيه ، أن استهلاك ابن عربي لجهازه العضوي ، الذي أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومجاهدات شديدة في الزهد والسياحة ، أحدثت عنده اضطرابًا نفسيًا فسيولوجيًا

---

(١) ـ ميزان الاعتدال ٣/ ٦٦٠.

(٢) ـ قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٢٢٥/٢٣ «قرأت بخط السيف الحافظ : كان الحريدي من أفتن شيء ، وأضره على الإسلام ، تظهر منه الزندقة والاستهزاء بالشرع ، .... وكان مستخفًا بأمر الصلوات».

(٣) ـ هو الإمام الحافظ سيف الدين أبو العباس ، أحمد بن عيسى بن عبد الله ، المقدسي الصالحي الحنبلي ، المتوفى سنة (٦٤٣)هـ. انظر ترجمته : سير أعلام النبلاء ١١٨/٢٣ ، ذيل طلقات الحنابلة ، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٥٠٧، لابن رجب ص ٢٤١.

(٤) ـ انظر: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص١٧٨ القول المنبي في ترجمة ابن عربي ورقة ١٠٣.

في مزاجه ، ظهر في صورة خوارق عديدة عناها في حياته ووصفها بالدقة والتفصيل في كتاب الفتوحات. يقول الذهبي : «هذا الرجل كان قد تصوف ، وانعزل وجاع ، وسهر ، وفتح عليه بأشياء امتزجت بعالم الخيال ، والخطرات ، والفكرة ، واستحكم به ذلك حتى شاهد بقوة الخيال أشياء ظنها موجودة في الخارج. وسمع من طيش دماغه خطابًا اعتقده من الله ولا وجود لذلك أبدًا في الخارج»[١]. ويقول في موضع آخر : «وما عندي أن محيي الدين تعمد كذبًا ، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون»[٢].

وعند الرجوع إلى سيرة ابن عربي ، وفيما حكاه هو عن نفسه نجده يصرح بما توصل إليه الذهبي ، فقد قال في «الفتوحات»[٣] أنه عانى في إشبيلة ، قبل رحلته إلى المشرق ، أزمة ووساوس طويلة استمرت طوال ثلاث سنوات ، ابتداء من سنة ٥٨٣هـ. ولابد أن يكون انقطاعه فترةً في صحراء خارج دمشق من الأمور التي ساعدت على اشتداد تلك المشوشات على عقليته ، والتي يعتبرها ابن عربي أحيانًا واردات إشراقية وإلهية. وانعكس ذلك - كما يقول «بلاثيوس» - في كتبه الثلاثة التي فرغ منها في تاريخ متأخر ، وهي «الفصوص» و«الفتوحات» و«الديوان».

ويقول ابن عربي : «ومما قلته وأنا منفرد في فلاة شيماء :

ولي إله ليس له أنيس ... سوى الرحمن فهو له جليس

يذكره فيذكره فيبكي ... وحيد الدهر جوهره نفيس»[٤]

وكما أكد ابن عربي ما قاله الذهبي عن خلواته رياضاته ووساوسه ، كذلك يؤكد لنا الشطر الآخر من كلام الذهبي ألا وهو أن ما يشاهده من مخاطبات أو

---

(١) - تاريخ الإسلام ، الطبعة الرابعة والستون ، ص ٣٥٤.

(٢) - ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣.

(٣) - انظر : الفتوحات المكية ١٩٩/٤ ، نقلاً عن ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٦١.

(٤) - محاضرات الأبرار ١١٧/١ ، ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨٦.

صور ، ليس لها وجود إلا في ذهن ابن عربي أما في الخارج فلا يوجد شيء حقيقي.

يقول ابن عربي : «لقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني ، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ ، فلا أقدر أنظر إليه. ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه»[١]. وعندما نقارن بين ما توصل إليه العلاج النفسي المعاصر في تحديد مظاهر اضطرابات التفكر عند الإنسان ، وبين ما سجله ابن عربي عن تجاربه ومشاهداته وأخباره ، فإننا نجد أن هناك قواسم مشتركة بين الاثنين ، تجعلنا نقدر اللفتة الذكية التي أشار إليها الذهبي ، لحالات الاضطراب الإدراكي والنفسي التي صاحبت ابن عربي. وليس الذهبي هو الوحيد القائل[٢] بوجود نوع من المرض كان يصيب ابن عربي بين فترة وأخرى ، وإنما ذهب الإمام ابن الجزري[٣] إلى القول بمرض ابن عربي كذلك ، مع الاختلاف في تحديد طبيعة

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٦٣.

(٢) ـ وهم الباحث محمود الغراب في كتابه «محيي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه» ص١١ ، وذلك في اعتباره المستشرق «آسين بلاثيوس» هو الذي اتهم ابن عربي بالمرض والاختلال العقلي. والأستاذ غراب يعوزه الاطلاع على كتابات وبحوث الأئمة المتقدمين ، ولو فعل لتوصل إلى نتائج مفيدة ولكانت كتاباته أكثر نضجًا وموضوعيةً ، بل لو أكمل قراءة كتاب المستشرق لوجد أنه أشار في الفصل الأخير إلى سبق الذهبي في تبني هذا الرأي. ولكن الأستاذ غراب نسخة مكررة للشيخ الشعراني واليافعي وغيرهم من الذين ينطلقون من قناعات شعورية في تحديد مواقفهم. أما بحوثهم فأخذت طابعًا تبريريًا لإرضاء الجانب الشعوري عندهم ، ومن ثم خلت كتاباتهم من الرؤى النقدية العميقة أو التحليل الدقيق ، ويصدق عليهم قول الامام الحسين بن الأهدل اليمني في كتابه «كشف الغطاء في الرد على ابن عربي» لم يكن ماقاله ـ يقصد اليافعي في تبرئة ابن عربي ـ عن روية «بل سبق الخاطر فتبعه القلم» ص ٢٦١.

(٣) ـ هو العلامة محمد بن محمد بن محمد العمري ، الدمشقي، ثم الشيرازي ، الشافعي ، المعروف بابن الجزري. مقرىء ، محدث ، مؤرخ ، مفسر ، فقيه ، نحوي ، من كتبه النشر في القراءات العشر وغيرها توفي ٨٣٣ هـ.

انظر ترجمته في : الضوء اللامع : ٢٥٥/٩ ، شذرات الذهب : ٢٠٤/٧ ، البدر الطالع ٢٥٧/٢.

نوع المرض وما ترتب عليه من نتائج فكرية عند ابن عربي ، يقول ابن الجزري : وأحسن ما عندي في أمر هذا الرجل: أنه لما ارتاض غلبت عليه السوداء[١]. فقال ما قال ، ولهذا يختلف كلامه اختلافا كبيراً وتناقض تناقضًا ظاهراً فيقول اليوم شيئًا ويقول غداً بخلافه. وذلك بحسب ما تخيل إليه السوداء والله أعلم»[٢].

ومن مقارنة رأي الذهبي برأي الجزري يتبين لنا أن كلا الإمامين يتفقان في تحديد علة المرض العقلي الذي أصاب ابن عربي ، ألا وهي «الرياضة الصوفية». لكنهم اختلفوا في تشخيص المرض وفي نتائجه ، فالذهبي يرى أن المرض هو عبارة عن خيال قوي جامح ونتيجته توهم عند ابن عربي أنه يسمع خطابات إلهية حقيقة في الخارج. أما ابن الجزري فيحدد نوع المرض وهو «السوداء» ونتيجته هو ما نراه من تناقض في كتابات ابن عربي فمرةً يتكلم مقرراً مبادىء الإسلام على طريقة أهل السنة، ومرة يأتي بأقوال وفلسفات الملاحدة.

وبهذا تبين أن تشخيص الذهبي يجعل المرض نفسيًا ، وتشخيص ابن الجزري يجعل المرض عضويًا. ونحن نختار رأي الذهبي فهو أقرب إلى الحقيقة من حيث المرض. وأما من حيث النتيجة ، فلقد أشرنا أكثر من مرة أن ابن عربي غير متناقض لأن ابن عربي يتكلم بلسانين ، بلسان أهل الظاهر وبلسان أهل الباطن ، وكل قوم يقدم لهم غذاءً فكريًا يناسبهم ، فكلامه للفقهاء يختلف عن كلامه لفلاسفة الوجودية. وخطابه لأهل الشريعة غير خطابه لأهل الحقيقة ، وكلماته للواصلين تختلف عن كلماته للسائرين وهكذا. أما ما يبدو من تناقض بين قوله

---

(١) ـ السوداء والدم والبلغم والصفراء، هي الأخلاط الأربعة التي زعم الأقدمون أن الجسم مهيأ عليها، بها قوامه ومنها صلاحه وفساده ، والسوداء : وهي المادة الثخينة المترسبة في الكبد عقب احتراق الغذاء فيها ، ومن علامات غلبة السوداء سواد الدم وغلظته وزيادة الوساوس والفكر ، والسوداء تغلظ الدم ، وتغذي الطحال والعظام. انظر : القانون في الطب : ١٣/١ ، ١٨ ، ١٢١. الطب من الكتاب والسنة ص ٦ ، ٧ ، الإفصاح في فقه اللغة : ١٠٩/١.

(٢) ـ كشف الغطاء ص٢٢٤ .

بوحدة الوجود وبين نصوصه التي يصرح فيها بموافقته لعقيدة المسلمين ، التي تثبت ثنائية الكون ، خالق ومخلوق ، وأن هذا جمع بين النقيضين الوحدة والكثرة.

فجوابه : أن ابن عربي لم يجمع بين النقيضين الحقيقيين أي الوحدة والكثرة الحقيقيين ، بل كان يثبت أحد النقيضين وهو «الوحدة» إثباتًا حقيقيًا ، ويرى النقيض الآخر وهو «الكثرة» نقيضًا اعتباريًا، أي إن الكثرة اعتبارية لا حقيقة لها[١].

ـ عرض تطبيقي بين تجارب ابن عربي وما يقوله العلاج النفسي :

في البداية ألفت الانتباه إلى أن اضطراب التفكير ليس قاصراً على أصحاب الذكاء الضعيف كما هو شائع ، وإنما قد يكون المريض «على درجة عالية من الذكاء »[٢] . ولذا يرى الدكتور عبد القادر محمود أن فلاسفة آخرين غير ابن عربي، يشتركون معه في النواحي النفسية العصابية ، وعقد مقارنة بين ابن عربي والفيلسوف نيتشه[٣]. فمن مظاهر اضطراب تكوين التفكير :

* التفكير الذاتي أو الخيالي : وهو ينبع من الذات دون الواقع ويكون أقرب إلى الخيال ، ونتيجة العوامل اللاشعورية والدوافع الغريزية ، والرغبات المتمركزة حول الذات[٤].

وهذا ما قاله الذهبي في صورته العامة ، بل وهذا ما يقوله ابن عربي كما في النص الذي نقلناه عنه في الصفحة الماضية[٥].

---

(١) ـ انظر : تفصيل هذا الموضوع في كتاب مرتبة الوجود ، الجزء الأول الفصل الخاص بدراسة فصوص ابن عربي المتضاربة.

(٢) ـ انظر : انهيار العقل في مرض الفصام ، للدكتور عزت سيد إسماعيل ص ١٧٣.

(٣) ـ الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ، للدكتور عبد القادر محمود ص ٩٥.

(٤) ـ الصحة النفسية والعلاج النفسي ، للدكتور حامد زهران ص ١٤٦.

(٥) ـ لاحظ أن التطبيق بين حالة ابن عربي وما يقرره العلاج النفسي ليس في التفاصيل وإنما في الفكرة العامة.

* إقحام الأفكار : «وفيه يشكو المريض من أن الأفكار توضع في رأسه دون إرادته»[١].

وفي ذلك يقول ابن عربي : وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد علي من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني ، فكنت أنشغل عنها بتقييد ما يمكن منها فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد ، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة»[٢].

* الرمزية والغموض : يقول الدكتور عزت إسماعيل : «قد يعاني بعض المرضى من فقدان الاستبصار بما هم عليه من اضطراب فكري ، ويعتبرون الغموض والإبهام في تفكيرهم هو نوع من التعمق ، وأن انحرافات الارتباطات لديهم نوع من الابتكار والإبداع ، وبهذا تتجه اهتماماتهم نحو الموضوعات الفلسفية الزائفة ونحو الموضوعات السحرية الغامضة»[٣].

ويقول زهران : إن المريض يتحدث بالرموز والأمثلة والعبر بإفراط ، وتكون غير مترابطة وتعبر عن معان خاصة لديه[٤].

فإذا طبقنا هذه الفقرة على ابن عربي فإننا نجد في أسلوبه من الغموض والرمزية ما أشكل فهمه على أقرب الناس إليه وهم كبار الصوفية من شراح الفصوص ، ولقد بالغ في الرمزية إلى درجة الخروج عن الأدب في كتابه ترجمان الأشواق وكله أبيات غزلية فلما تورط قال إنه لا يريد المعاني الحقيقة للكلمات الواردة في الأبيات من خدود وقدود وأرداف وشفاه ...إلخ ، وإنما هي رموز

---

(١) ـ الصحة النفسية والعلاج النفسي ص ١٤٩ ، وانهيار العقل ص ١٧٤.

(٢) ـ عنوان الدراية ص ١٦٣ ، الدر الثمين ص ٤٦.

(٣) ـ انهيار العقل ص ١٧٤.

(٤) ـ الصحة النفسية والعلاج النفسي ص ١٤٦.

للواردات الإلهية[١]. وإذا كان المريض يعتبر تلك الرموز معاني خاصة لديه فلا يوجد في تاريخ الإسلام من خص نفسه بخصوصية المصطلحات والرموز مثل ابن عربي.

وأما أن عبارات المريض تكون غير مترابطة ، ويعتبر هذا نوعًا من الابتكار والإبداع ، فهذا أيضًا ما تميزت به موسوعة ابن عربي الفتوحات المكية ، يقول الدكتور عمر فروخ : «ولعل أعظم ما يجعل أسلوب ابن عربي غامضًا - فوق ما فيه من الرمز وضرورة التأويل الباطني - أنه «أسلوب برسامي» ، إذ هو في الحقيقة «نتش من هنا وهناك» ينتقل ابن عربي فيه من الكلام على الله إلى الكلام على الرسل فالعالم فالنفس فالنحو فالبلاغة وما إلى ذلك انتقالاً سريعًا غير متسق»[٢]. وابن عربي يعتبر هذا الأسلوب ابتكاراً وإبداعًا ، ولكن لا يرجع هذا الابتكار إلى القدرة العقلية الذاتية ، كما يفعل الشعراء والفلاسفة وسائر المبدعين ، وإنما أسند هذا الابتكار إلى الإلهام كعادته فقال عن كتابه الفتوحات «فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الروح الأمين على قلبه ، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا ، والله ما كتبت منه حرفًا إلا عن إملاء إلهي ، وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني»[٣].

وإلى جانب اضطراب التفكير عند ابن عربي فهناك شواهد تدل على أنه كان يعاني أيضًا ، من اضطرابات في الإدراك ومن ذلك :

---

(١) - انظر كلامه في «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق» ص ٩ ، وانظر إنكار العز بن عبد السلام على طريقة الصوفية هذه في إساءة الأدب مع الله ص ٢٠١ من كتاب كشف الغطاء ، وانظر كلام البقاعي أيضًا ص ٢١٨ من كتاب «تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد» لبرهان الدين البقاعي. وهو ضمن كتاب مصرع التصوف.

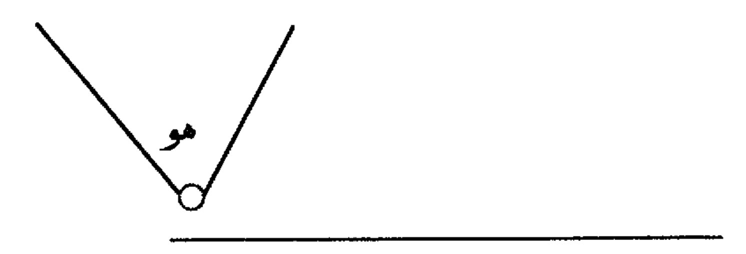
(٢) - التصوف في الإسلام ص ١٦٩.

(٣) - انظر : الكبريت الأحمر ٤/١ ، كشف الظنون ١٢٣٨/٢.

* الهلوسات البصرية : وفيها يرى المريض صوراً ومناظر لا وجود لها لأشخاص أو حيوانات أو أشباح أو ملائكة ... إلخ، وقد تكون الصور ثابتة أو متحركة ، واضحة أو غامضة. ويستجيب المريض لهذه الصور فيحاول لمسها أو الإقبال عليها أو الابتعاد عنها[١].

وفي ليلة من شهر ربيع الثاني سنة ٦٢٧هـ ، أصابت ابن عربي هلوسة بصرية حادة جداً : فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسي ذو لون أبيض يحيط باسم : «هو» ، فلما شاهد ابن عربي ذلك غشي عليه[٢].

يقول ابن عربي في الفتوحات : «في ليلة تقييدي لهذا الفصل ، وهي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستمائة الموافقة ليلة الأربعاء الذي هو الموفي عشرين من شباط ، رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققًا ، ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا ، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه. فما كان أحسنها من واقعة ، ليس لوقعتها كاذبة. خافضة رافعة! وصّورتها مثالاً في الهامش لما هو ، فمن صوره لا يبدله ، والشكل نور أبيض ، في بساط أحمر له نور أيضًا في طبقات أربع ، هذه صورة أيضًا روحها في ذلك البساط في الطرف الآخر في طبقات أربع ، فمجموع الهدية ثمانية في طرفين مختلفين في بساط واحد. فأطراف البساط ما هي البساط ولا غير البساط. فما رأيت ولا علمت ولا تخيلت ، ولا خطر على قلبي مثل صورة ما رأيت في هذه الهدية. ثم إنها له حركة خفيفة في ذاتها أراها وأعملها من غير نقلة ولا تغير حالته ولا صفة»[٣].



(١) ـ الصحة النفسية ص ١٤٤.
(٢) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨٦.
(٣) ـ الفتوحات المكية ٥٩١/٢ ، والشكل المثبت منقول عن طبعة بولاق. وانظر : ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨٦ ـ ٨٧.

وأحيانًا تجتمع عليه الهلوسات السمعية والبصرية ، يحكي قصته العجيبة مع الكعبة فيقول : ولقد نظرت يومًا إلى الكعبة وهي تسألني الطواف بها وزمزم يسألني التضلع من مائة رغبة في الاتصال بالمؤمن سؤال نطق مسموع بالأذن. فخفنا من الحجاب بهما لعظيم مكانتهما من الحق عما نحن عليه في أحوالنا من القرب والله وهي تقول لي : تقدم حتى ترى ما أصنع بك ، كم تضع من قدري وترفع من قدر بني آدم وتفضل العارفين علي وعزة من له العزة لا تركتك تطوف بي ، فرجعت مع نفسي، وعلمت أن الله يريد تأديبي فشكرت الله على ذلك وزال جزعي الذي كنت أجده، وهي والله فيما يخيل لي قد ارتفعت عن الأرض بقواعدها مشمرة الأذيال، كما يشمر الانسان إذا أراد أن يثب من مكانه يجمع عليه ثيابه. هكذا خيلت لي قد جمعت ستورها عليها لتثب علي، وهي في صورة جارية لم أر صورة أحسن منها، ولا يتخيل أحسن منها فارتجلت أبياتًا في الحال، أخاطبها بها وأستنزلها عن ذلك الحرج الذي عاينته منها ، فما زلت أثني عليها في تلك الأبيات وهي تتسع وتنزل بقواعدها على مكانها، وتظهر السرور بما أسمعها ، إلى أن عادت إلى حالها كما كانت، وأمنتني وأشارت إلي بالطواف. فرميت بنفسي على المستجار وما في مفصل إلا وهو مضطرب من قوة الحال إلى أن سري عني، وصالحتها وأودعتها شهادة التوحيد عند تقبيل الحجر ..... فقالت لي : هذه أمانة عندي أرفعها لك يوم القيامة أشهد لك بها عند الله. هذا قول الحجر لي ، وأنا أسمع الإلهي الذي يليق بذلك الموطن في معرفتنا ، فأنشدتهما مخاطبًا ومعرفًا بما هو الأمر عليه مترحمًا من المؤمن الكامل :

يا كعبة الله ويا زمزمه   كم تسألاني الوصل صه ثم مه
ما كعبة الله سوى ذاتنا   ذات ستارات التقى المعلمة

وكانت بيني وبين الكعبة في زمان مجاورتي بها مراسلات ومعاتبة دائمة ..... وذلك لأني كنت أفضل عليها نشأتي وأجعل مكانتها في مجلى الحقائق دون مكانتي وأذكرها من حيث ما هي نشأة جمادية من أول درجة من المولدات

...... فلاشك أن الحق أراد أن ينهني على ما أنا فيه من سكر الحال فأقامني من مضجعي في ليلة باردة مقمرة، فيها رش مطر، فتوضأت وخرجت إلى الطواف بانزعاج شديد، وليس في الطواف أحد سوى شخص واحد فيما أظن ... ولما نزلت قبلت الحجر، وشرعت في الطواف، فلما كنت في مقابلة الميزاب من وراء الحجرات، نظرت إلى الكعبة قد شمرت أذيالها ، واستعدت مرتفعة عن قواعدها وفي نفسها إذا وصلت بالطواف إلى الركن الشامي أن تدفعني بنفسها وترمي بي عن الطواف بها، وهي تتوعدني بكلام أسمعه بأذني، فجزعت جزعًا شديداً ، وأظهر الله لي منها حرجًا وغيظًا بحيث لم أقدر على أن أبرح من موضعي ذلك وتسترت بالحجر ليقع الضرب منه عليه جعلته كالمجن الحائل بيني وبينها، وأسمعها فشكرت الله. ومن ذلك الوقت وقع الصلح بيني وبينها، وخاطبتها بتلك الرسائل السبعة فزادت بي مرحًا وابتهاجًا... »[١].

هذا النص الطويل أسوقه لأنه يكاد يعبر عن تجربة مكتملة للاضطراب العقلي والنفسي وآثاره على البنية العضوية لابن عربي ، وهو يغنينا عن سوق نصوص كثيرة مفرقةً في هذا الموضوع.

ففي النص السابق يؤكد ابن عربي أكثر من مرة أنه سمع خطاب الكعبة بأذني رأسه ، وذلك ليدفع توهم القارىء تفسير هذا الخطاب تفسيراً أدبيًا مجازيًا كما يعبر الأدباء والشعراء. ونجد أن هذه الهلوسة السمعية والبصرية ، أثرت في نفسه تأثيراً بالغًا لدرجة الخوف والتراجع والاستتار عن الكعبة خشية أن تضره ماديًا، ثم انتقل الاضطراب النفسي إلى بنيته العضوية خصوصًا في آلام مفاصله.

وهناك نصوص كثيرة لابن عربي يتحدث فيها عن سماعه للجمادات والحيوانات والنباتات وغيرها[٢]. وكذلك مشاهداته لشخوص غير منظورة لغيره من عوالم متعددة (الأشباح ، والأرواح)[٣].

---

(١) ـ الفتوحات المكية ١/ ٧٠٠ ـ ٧٠١.

(٢) ـ انظر : الروحية عند ابن عربي للدكتور عبد الجليل راضي ص ٢١٥.

(٣) ـ المصدر نفسه ص ٥٢٨.

والذي أميل إليه بعد هذا العرض ، أن ما ذهب إليه الذهبي من أن ابن عربي ما تعمد الكذب كلام صحيح ، لأنه مريض في عقله يصنع لنفسه عالمًا خياليًا ثم يقنع ذاته بذاته أنه حقيقة واقعية. وفي ذلك يقول الدكتور فرج عبد القادر طه[١]: «ويكون المريض في مثل هذه الحالات مصدقًا لكل ما يحس به ، كالنائم الذي يرى حلمًا في نومه ، لكن المريض بالهلوسة يكون في حالة اليقظة»[٢]. ويرى الدكتور أن الذي يخدع الناس في عدم اكتشاف هذا المرض ، أن الشخصية المريضة تحتفظ عادة بإمكانياتها العقلية دون تدهور، فعلى سبيل المثال يظل ذكاء الفرد وذاكرته ومعلوماته دون أن يصيبها الضعف إلا في النادر إن حصل. ويتخذ المريض من إمكانياته العقلية التي لم تتدهور ومن مظهره الخارجي السوي سنداً لتبرير صدق معتقداته الهذائية التي لا يشك في صدقها ، والدعوة بين المحيطين به لتصديقها ومؤازرة دعواه[٣].

وهذه ليست حالة خاصة بابن عربي، وإنما تصيب كثيراً ممن أخضعوا أنفسهم لبعض التجارب الروحية ، فهم صادقون ولكن متوهمون ، ونرى ابن تيمية في حديثه عن التميز بين الوحدة الشهودية والوحدة الوجودية ، يشير ناقداً حالة التوهم النفسي عند بعض السالكين فيقول : «وهؤلاء قد لا يتعمدون الكذب ، ولكن يخيل لهم أشياء في نفوسهم ويظنونها في الخارج»[٤].

وكذلك أرجع الشوكاني إلهامات الصوفية إلى اختلال في المخيلة وظنون باطنة أو كما قال : «ظن باطن وتخيل مختل».

---

(١) ـ الدكتور فرج عبد القادر طه : عضو مجلس إدارة الجمعية الدولية لعلم النفس التطبيقي ، وخبير (علم النفس) بمجمع اللغة العربية ، ورئيس قسم علم النفس كلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

(٢) ـ انظر : معجم علم النفس ص ٤٧٧.

(٣) ـ المصدر نفسه ص ١٦٩.

(٤) ـ الفرقان ص ١٠٣.

(#) ـ انظر : قطر الولي على حديث الولي ، ص ٢٣٩.

ويعتبر الدكتور إبراهيم هلال من النقاد الذين برزوا مبكراً في إرجاع أحوال الصوفية إلى : «أسباب مرضية بعضها نفسي ، وبعضها عضوي»[١] ، وقد قام الباحث ناجي حسين جودة بدراسة موسعة ضم الآراء السابقة وزاد عليها آراء المعاصرين من شتى المدارس الغربية والعربية المختصة بالدراسات النفسية الفلسفية وعقد فصلاً ناقشها مناقشة جيدة.

أشير إلى ذلك لأهمية ملاحظة الأحوال المرضية وعلاقتها بما يسميه بعضهم «بالوسواس الديني» حتى تكتمل أدوات البحث العلمي للقضاء على الخرافات من جهة وللتمييز بين ما هو حق من كرامات ومعجزات وما طفحت به كتب المسلمين المتأخرة من مبالغات في أخبار الملهمين والأولياء وأصحاب الخوارق.

ـ جنون العظمة (تضخم الأنا) (عشق الذات) :

ما سبق تقريره ظن راجح عندي لرأي الإمام الذهبي في ابن عربي ، أما ما أقطع به وأجزم بحصوله يقينًا ، هو أن ابن عربي مصاب بما يسمى بجنون العظمة، أو «تضخم الأنا» أو «عشق الذات».

فالقارىء في كتب ابن عربي يلاحظ كثرة ما يرويه لنا عن الكرامات والخوارق والإلهامات والمنامات .... تنتهي بخاتمة ذكية يبرز فيها ابن عربي نفسه بطلاً متفوقًا يزاحم الأولياء في منازلهم ، بل والأنبياء!!.

لقاؤه مع الحضرة ، اجتماعه بالأقطاب ، حديث الجمادات والنباتات والحيوانات إليه أو عنه ، مخاطبة الكعبة له ، نطق طفلته بالأحكام الفقهية وهي في المهد[٢] ، تعيين والده ليوم وفاته ، لقاؤه مع أرواح الموتى ....إلخ . كل هذه وغيرها يوظفها ابن عربي لشخصه ، ويأسر فيها عقول وقلوب بعض قرائه.

---

(١) ـ انظر : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦٠.

(٢) ـ قال ابن عربي : «واتفق لي مع بنت ترضع ، عمرها دون السنة ، فقلت لها : يا بنية ـ فأصغت لي ـ ما تقولين في رجل جامع امرأته فلم ينزل ، ما يجب عليه؟ فقالت : يجب عليه؟ فقالت يجب عليها الغسل ، فغشي على جدتها من نطقها. هذا شهدته بنفسي». انظر : التصوف = =

وأكتفي بهذا المثال التفصيلي ، ولاحظ كيف يوظفه ابن عربي لتعظيم شخصيته ، حدث عن نفسه فقال : رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها ، وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها ، وقلت للذي عرضتها عليه لا تذكرني ، فلما ذكر له الرؤيا استعظمها وقال : هذا هو البحر العميق الذي لا يدرك قعره ، صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل زمانه ، ثم سكت ساعة وقال : إن صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو ذلك الشاب الأندلسي(١) الذي وصل إليها »(٢). حقًا كما قال زكي مبارك إنها رؤية بهلوانية. نعم إنها لنرجسية مفرطة.

لقد تضخمت الذات عند ابن عربي ووصلت في قمتها عندما ادعى أنه المقصود بخاتم الولاية المحمدية ، وقد مهد لذلك بقصة طويلة في الفتوحات(٣). وصرح في أكثر من موضع بذلك ، منها قوله :

أنا ختم الولاية دون شك ... لورث الهاشمي مع المسيح(٤)

ثانياً : أخطاء العلماء المنهجية في الحكم على ابن عربي :

١ ـ الإخلاص لا يستلزم الصواب :

من المفكرين الذين وقعوا في هذه الزلة المنهجية الدكتور محمد سعيد

= الإسلامي لزكي مبارك جـ١ ص ١٢٤ ، عن الفتوحات المكية ٨٤٢/١ وقد كرر ابن عربي هذه الحكاية في الجزء الثالث ص ٢٢ فذكر أن الطفلة كان عمرها دون السنتين وفوق السنة.

(١) ـ يقصد نفسه (ابن عربي الاندلسي).

(٢) ـ التصوف الإسلامي ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) ـ انظر : الفتوحات ٣١٨/١.

(٤) ـ الفتوحات ٢٤٤/١. وقد جمع الباحث عبد الله الملا نصوصه الكثيرة في ختم الولاية المحمدية الخاصة به. انظر : مرتبة الوجود ٥٥٠/١ وما بعدها.

رمضان البوطي ، فهو يقول : «فما الموجب ، بعد ذلك ، لتوزيع ألقاب الكفر على من عرفوا في حياتهم بالإسلام والفتوى وشاع أمرهم بين الناس على ذلك ، ولا نعلم كيف آبوا إلى ربهم جل جلاله»[١].

وقريب من هذا القول ما ذهب إليه الدكتور مراد طلعت بدر في قوله : «ولعمري ما كان الشيخ من الكفار ، وقد عرف بالزهد والصلاح ، وكان أبوه رجلاً صالحًا تقيًا ، وأمه كانت أيضًا ذات تقوى وصلاح ، فنشأ الشيخ في بيت ديني ، وقد عرف برجاحة العقل ، ولم يشغل باله طموح سياسي ، فمن أين يأتيه الكفر»[٢].

وفي الحقيقة لا صلة ـ في كثير من الأحيان ـ بين صلاح الإنسان وزهده وتقواه وبين فساد معتقده وخراب مذهبه ، ومن أظهر الأمثلة على ذلك فرقة الخوارج وما فتن الناس بأهل البدع والأهواء إلا لملاحظتهم لاجتهاده في العبادة وتقلله من الدنيا وإقباله على الطاعة. وإغفالهم لبدعته في العقيدة.

وكان ميزان النقد واضحًا لدى علماء الجرح والتعديل في التفريق بين إخلاص الإنسان وزهده وبين زيغه وضلاله. فهذا عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة والقدرية ، وكان على درجة كبيرة من الزهد حتى قال فيه حفص بن غياث : ما رأيت أحداً أزهد منه[٣] ، وقال ابن حبان : كان من أهل الورع والعبادة[٤] ، ولكنه مع ذلك كان يشتم الصحابه ويكذب في الحديث[٥] ، ولهذا رده السلف وطعنوا فيه ، ونبه ابن عدي إلى خداع الناس بزهده فقال : كان عمرو يغر الناس بتقشفه[٦].

---

(١) ـ انظر : كبرى اليقينيات الكونية ص ١١٠.

(٢) ـ انظر : ابن عربي المفترى عليه ص ١٩ ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، العدد ٢٣ ، المجلد السادس ١٩٨٦ ، جامعة الكويت.

(٣) ـ انظر : تهذيب الكمال في أسماء الرجال ١٢٥/٢٢.

(٤) ـ انظر : تهذيب التهذيب ٧٤/٨.

(٥) ـ المصدر نفسه ٧٥/٨.

(٦) ـ انظر : البداية والنهاية ٧٩/١٠.

ومن الذين خدعوا بزهد عمرو بن عبيد الخليفة أبو جعفر المنصور فقربه من مجلسه. ولما مات أثنى عليه في قصيدة[١] لا ينبغي أن تقال إلا في حق الإمام أحمد وأضرابه. قال ابن كثير منتقداً المنصور : «والزهد لا يدل على صلاح ، فإن بعض الرهبان قد يكون عنده من الزهد ما لا يطيقه عمرو ولا كثير من المسلمين في زمانه»[٢].

والغريب في رأي الدكتور طلعت مراد أنه في الوقت الذي يدافع فيه عن ابن عربي ، يثبت له القول بوحدة الوجود ، ويرفض تفسير الشعراني لكلام ابن عربي من أنه يقول بالوحدة الشهودية لا بالوحدة الوجودية[٣]. لكن الغرابة تزول إذا علم القارىء أن طلعت مراد يدين بعقيدة وحدة الوجود ويرى أنها فكرةً تحل كثيراً من إشكاليات الفرق الإسلامية في العقيدة!!.

أما الدكتور البوطي فهو يرى أن كلام ابن عربي يحتوي على نصوص ظاهرة الكفر ، ويرى أن نهتم بالرد عليها ونكل أمر قائلها إلى الله. وهذا رأي وجيه وله فيه سلف من علماء الأمة وهو الأحوط. ولكن أردت الإشارة والتنبيه إلى ما جاء في كلامه من اقتران الزهد والصلاح بعدم التكفير ، خشية الالتباس.

٢ ـ عدم استيعاب وفهم النظام الكلي لفلسفة ابن عربي الوجودية ، وعدم إدراك منهجه في عرض معتقداته فيما دونه في مصنفاته ، خصوصًا في موسوعته «الفتوحات المكية». وذلك أن الفتوحات يحتوي على مادة ثقافية ضخمة ، منها مسائل عديدة يوافق فيها الشيخ محيي الدين مذهب أهل السنة في العقيدة ، فمن لم يعرف منهج ابن عربي في عرض أفكاره يلتبس عليه الأمر.

---

(١) ـ انظر : الأبيات في كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٤٨٣.

(٢) ـ انظر : البداية والنهاية ١٠/٨٠.

(٣) ـ ابن عربي المفترى عليه ص ١٩.

ومنهجه في كتابه هذا يتلخص في أنه لم يخاطب شريحة ثقافية واحدة ، وإنما ذكر في مقدمة الفتوحات أنه سوف يخاطب مستويات ثقافية متفاوتة ، فقد ذكر في أول فتوحاته عقيدة العوام من أهل الإسلام[١]،وهي عبارة عن ذكر مسائل العقيدة التي عليها جمهور المسلمين مجردةً عن الدليل ، ثم أعقبها بذكر أدلة تلك العقيدة عقلاً وسماها «عقيدة الناشية الشادية» أو «العلوم من عقائد أهل الرسوم»[٢] وبعد عقيدة العوام ذكر عقيدة أهل الاختصاص ، أو عقيدة خواص أهل الله أهل الكشف والوجود[٣]، وهي عقيدة على طريقة المتكلمين والفلاسفة. ثم ذكر عقيدة الخلاصة (وحدة الوجود) وبين منهجه في عرض هذه العقيدة فقال : «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض. لكن جئت بها مبددةً في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبينة. لكنها ، كما ذكرنا ، متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها. فإنها العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرضي، ويستوي فيها البصير والأعمى»[٤].

من هذا النص يتبين لنا أن ابن عربي خص عقيدة الخلاصة ، أي أهل وحدة الوجود ، بعدة أمور :

أولاً : أنه لم يفرد لها فصلاً خاصًا بها ، كما فعل مع عقيدة العوام أو أهل الرسوم وسائر الصوفية من أهل الكشف. وإنما كما يقول : «جئت بها مبددةً في أبواب الكتاب».

ثانيًا : صرح بأنه استخدم الأسلوب الغامض في التعبير عن هذه العقيدة. وكل هذه الاحترازات المتعمدة من ابن عربي في عرض عقيدة وحدة الوجود ، ما هي إلا وسيلة للهروب من إنكار الفقهاء عليه[٥].

---

(١) ـ الفتوحات المكية ٣٦/١.

(٢) ـ الفتوحات المكية ٣٨/١.

(٣) ـ الفتوحات المكية ٣٨/١ ، ٤١.

(٤) ـ الفتوحات المكية ٣٨/١.

(٥) ـ دراسة كتاب «الفتوحات المكية» بقلم أبو العلا عفيفي ، كتاب تراث الإنسانية ١٦٦/١.

فعدم معرفة هذا المنهج يوقع القارىء في حيرة من أمره ، فهو يرى كلامًا يوافق فيه ابن عربي الحق المطابق للكتاب والسنة ، وفي نفس الكتاب ، يقرأ ما يناقض أصول التوحيد وقواعد الدين ، فإما أن يحكم بدسه عليه ، أو أن يحمل كلامه على محامل حسنة بتأويل متكلف ، خصوصًا إذا لم يستوعب الجوانب الفلسفية المتعددة والمترابطة في فكر ابن عربي ، وعول على نماذج جزئية في الحكم على مذهب فلسفي عريض . كما فعل الشيخ أحمد المقري ، فبعد أن ساق مثلاً واحداً من كلام ابن عربي المشتبه قال : «وكفاك شاهداً هذه الجزئية الواحدة ، فأحسن الظن به ولا تنتقد ، بل اعتقد»[١].

فعدم فهم منهج ابن عربي في عرض أفكاره ، وعدم استيعاب النظام الكلي لفلسفته ، وعدم الاطلاع على كلامه في بقية مصنفاته ومن أهمها الفصوص توقع الكثيرين في العثرات المنهجية في الحكم على مذهب ابن عربي. ومن نماذج هذه العثرات ما وقع فيه الشيخ عبد الوهاب الشعراني في اليواقيت والجواهر ، والشيخ طه عبد الباقي سرور[٢] ، والدكتور البوطي[٣] ، والدكتور محمد غلاب[٤] وغيرهم ،.

وأما من درس فكر ابن عربي ، وعنده أرضية ثقافية واسعة ، واطلاع على مذاهب الفلاسفة ومصطلحات القدماء فإنه سيصل إلى النتيجة التي ذهب إليها الكثير من علماء الأمة المتقدمين ، وكثير من الباحثين المعاصرين ، ويضم صوته إلى ما قالوه في ابن عربي ويؤيد ما قاله الدكتور علي سامي النشار : «ومحيي الدين بن عربي ليس على الإطلاق في تصوفه الفلسفي صوفيًا مسلمًا ، إنما يشبه في التصوف ابن سينا في الفلسفة ، فابن سينا ، فيلسوف الإسلام كما يدعى ،

---

(١) ـ انظر : نفح الطيب ١٦٨/٢.

(٢) ـ انظر : محيي الدين بن عربي ص ١٦٥ وما بعدها.

(٣) ـ انظر : السلفية مرحلة زمنية مباركة ص ٢٠٤.

(٤) ـ انظر : المعرفة عند مفكري الإسلام ص ٣٥٦- ٣٦١.

هو امتداد للفلسفة اليونانية ، كذلك محيي الدين بن عربي فيلسوف متصوف ، لا يمثل الإسلام السني أو الشيعي في شيء. إن تصوفه ينتهي بسرعة خطيرة إلى مذهب فلسفي يضعه في نسق الفلسفة العامة ، لا الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص. إنه ليس رجل دين إطلاقًا ، ولا رجل زهد وتصوف ، بل هو فيلسوف غنوصي صناعي ممتاز»[١].

٣ ـ ومن العثرات المنهجية في فهم فكر ابن عربي ، عدم معرفة التطور الفكري لمذهب ابن عربي.

وقد غفل عن هذا كل من الشيخ جمال الدين القاسمي[٢] ، والباحث محمود غراب[٣] ، والدكتور محمد غلاب[٤] ، حيث نفى هؤلاء عن ابن عربي القول بالاتحاد أو الحلول.

واستدلوا بنصوص لابن عربي ينفي فيها الاتحاد والحلول ، مثل قوله في الفتوحات : «ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد»[٥] ، وقوله : «من قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض لا دواء لدائه ، ولا طبيب يسعى في شفائه»[٦].

فدل ظاهر هذه النصوص وغيرها أنه يبطل الاتحاد والحلول.

والجواب عن هذه النصوص وأمثالها في مصنفات ابن عربي وبأخص الفتوحات ، إن ابن عربي لا يقول بالحلول أو الاتحاد ، وإنما يقول بوحدة الوجود ، فهو تراجع عن القول بالحلول أو الاتحاد ، لأن القول بهما يقتضي وجود أكثر من ذات وحقيقة

---

(١) ـ نشأة الفكر الفلسفي ٣/٣١.

(٢) ـ انظر : دلائل التوحيد ص٨٤.

(٣) ـ انظر : شرح كلمات الصوفية ص ١٠٠ وما بعدها.

(٤) ـ انظر : المعرفة عند مفكري الإسلام ص ٣٥٨.

(٥) ـ انظر : الفتوحات المكية ٤/٣٧٢.

(٦) ـ المصدر نفسه ٤/٣٧٩ والعبارة جاءت عند القاسمي وغلاب نقلاً عن الشعراني كالتالي : «كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول».

واحدة في الوجود ، بينما الوجود لا يشتمل إلا على حقيقة واحدة فقط ، إذ لا ثنائية إطلاقًا ، فكيف يتصور وقوع الاتحاد أو الحلول أو اتصال أو انفصال وليس في الوجود إلا هو ، ليس في الوجود حقيقة أخرى حتى يمكن حصول الحقائق المذكورة ، إذ تستلزم تلك الحقائق وجود حقيقتين فما فوق ، لا حقيقة واحدة فقط، وهذا ما يتنافى مع وحدة الوجود ، لأن الذي يقول بوحدة الوجود يجب عليه إلغاء الاتحاد والحلول وكذا إبطال الانفصال والاتصال وكل ما يشعر أو يقتضي حصول أو وجود الإثنينية فأكثر ، وإلا فما تحقق بوحدة الوجود[١]. وإليك معنى هذا الجواب عند ابن عربي نفسه ، قال في الفتوحات : «هذا هو منزل الاتحاد الذي ما سلم أحد منه ، ولا سيما العلماء بالله ، ....، فأما أصحاب النظر العقلي فأحالوه لأنه عندهم يصير الذاتين ذاتًا واحدة ، وذلك محال ، ونحن وأمثالنا نرى ذاتًا واحدةً لا ذاتين ، ويجعل الاختلاف في النسب والوجوه، والعين واحدة في الوجود ، والنسب عدمية»[٢].

وقال عن الحلاج : «منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت، وأين هو ممن يقول العين واحدة ويحيل الصفة الزائدة»[٣].

على أن ابن عربي قد يورد الاتحاد ويقول به ، لا على أنه الاتحاد المعروف والذي يقع من امتزاج حقيقتين ، بل على أنه وحدة وجود ، فهو يريد أحيانًا بالاتحاد وحدة الوجود ، وهذا نصه ، قال : «المخاللة لا تصح إلا بين الله وبين عبده[٤] ، وهو مقام الاتحاد ، ... ، وإنما قلنا لا تصح الخلة إلا بين الله وبين عبده

---

(١) ـ انظر : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٤٠٨/١ وما بعدها.

(٢) ـ الفتوحات المكية ٥٦٦/٣.

(٣) ـ الفتوحات المكية ٣٣٢/٤.

(٤) ـ المراد بالعبد هنا المخلوقين ، أو مظاهر العالم ، وابن عربي يكثر من استخدم هذا المصطلح ، أعني (رب عبد) و(حق خلق) للدلالة على وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة. انظر : مرتبة الوجود ٤٠٩/١ ، المعجم الصوفي ٣٤٤.

لأن أعيان الأشياء متميزة ، وكون[١] الأعيان وجود الحق لا غير ، ووجود الشيء لا يمتاز عن عينه ، فلهذا لا تصح الخلة إلا بين الله وعبيده خاصة»[٢].

ولقد تنبه مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية إلى الغلط المنهجي الناشىء من عدم فهم تطور عقيدة ابن عربي فقال : «ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي مؤلف كتاب «دلائل التوحيد» من انخداعه بقول الشيخ الأكبر : «ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد...»[٣]. ولم يغفل العلاء البخاري في معرض نقضه لكتاب الفصوص من الإشارة إلى أن كلام ابن عربي يتجاوز القول بالحلول والاتحاد إلى ما هو أكثر ضلالاً ، حيث يجعل وجود الممكنات أعيانًا لواجب الوجود.

٤ ـ الاستجابة السريعة للإيحاء أو ما يسمى «بقابلية الإيحاء» من الأسباب الرئيسية لتعثر الدارسين في وصولهم إلى حقيقة الرجال والأفكار.

وقابلية الإيحاء تعني : سرعة تصديق وتقبل الآراء والأفكار دون نقد أو مناقشة أو تمحيص خاصة إذا كانت صادرةً عن أشخاص بارزين أو ذوي نفوذ ، أو يعتنقها أفراد كثيرون أو أناس نثق بهم[٤].

وتعتمد فاعلية الإيحاء على عناصر ثلاثة : الموحى إليه، والموحي، والموقف. ويلعب الموقف دوراً أساسيًا في حدوث الإيحاء ، فعندما يفتقر الشخص إلى الحقائق المتعلقة بالموقف تزيد قابليته للإيحاء. كما أن للعوامل الانفعالية كذلك دورها ، وشخصية الموحي وعلاقته بالموحى إليه عامل هام في تأثير الإيحاء[٥].

---

(١) ـ مراده بـ«كون الأعيان» أي: تكون الأعيان وحصولها في الكون وهو الوجود الشهودي، وحصولها هذا هو بعينه حصول وجود الحق وحقيقته ، فالوجود للحق لا الأعيان . انظر: مرتبة الوجود ١/ ٤٠٩.

(٢) ـ الفتوحات المكية ٢/ ٢٢.

(٣) ـ انظر : موقف العقل والعلم والعالم ٣/ ١٨٥.

(٤) ـ انظر : الميسر في علم النفس الاجتماعي ، د. توفيق مرعي ، وأحمد بلقيس ص ١٨٢.

(٥) ـ انظر : معجم العلوم الاجتماعية ص ٨٦.

وإذا كان الإيحاء تواصل وعلاقة بين الذات والغير فإن من أهم سمات هذه العلاقة الامتثال للغير ، وذلك أن موقف الإيحاء يتضمن «تعطيلاً للوظائف النقدية والتكاملية ، وتضييقًا للمجال المعرفي بأسره ، يحول بين الموحى إليه وبين استخدام معارفه ومعلوماته وذكائه استخدامًا كاملاً»[١]. وهذا التأثير الإيحائي ليس قاصراً على تأثير الأحياء في الأحياء ،وإنما يتعداه إلى تأثر الأحياء تأثراً نفسيًا وهميًا بسمعة بعض الأموات، يصل أحيانًا إلى درجة الاستسلام لآراء ومعتقدات الأموات مهما بعدت عن الصواب وأوغلت في الباطل ، لما لهذا الميت من هالة[٢] كبيرة ، لا تتجاسر بعض العقول على مجرد التفكير في مراجعة تلك الأفكار والمعتقدات لذلك الميت.

وبهذا يزول استغرابنا إذا رأينا أناسًا أسوياء يحملون شهادات عالية في شتى التخصصات العلمية الأدبية والمهنية ، ويتبوؤن مناصب إدارية رفيعة في مؤسسات اقتصادية وتنموية وسياسية ، ومع ذلك نجدهم يلتمسون حل مشاكلهم وأمراضهم عند الدجالين والعرافين وضاربي الحصى وفارشي الرمل.

وإذا أردنا أن نختار نموذجًا تطبيقيًا لمن خضعوا لإيحاءات الصوفية ، فإن الشيخ عبد الوهاب الشعراني[٣] المتوفى سنة (٩٧٣)هـ يعتبر أحد الضحايا المبرزين الذين أثرت فيهم الإيحاءات تأثيراً بالغًا انعكس على سلوكه وآرائه وطريقة تفكيره ومصنفاته. فأخذت أحكامه طابع التعميم والتبرير ، استسلم للأوهام والخرافات والخيالات ، مع ما له من قدم راسخة في العلوم الشرعية[٤].

---

(١) ـ المصدر نفسه ص ٨٦.

(٢) ـ تأثير الهالة : الميل في عمل تقدير لخصائص شخص من الأشخاص بالتأثير في ذلك بخاصية شخص ما أو بالانطباع العام عن ذلك الشخص. انظر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، ص٨٥.

(٣) ـ ترجمته : في شذرات الذهب ٣٧٢/٨.

(٤) ـ عن إحاطته بالعلوم وتميزه على كثير من علماء عصره انظر: ما كتبه د . عبد الرحمن عميرة =

وكان الشعراني أشهر متصوفة مصر في القرن العاشر دفاعًا عن ابن عربي وعناية بمؤلفاته وأحرصهم على دراسة كتاب الفتوحات والاستفادة منه ، ،مع أننا لا نستطيع أن نعد الشعراني من أتباع مذهب ابن عربي الخلص الذين وافقوه على فلسفته الوجودية كالقاشاني وعبد الكريم الجيلي ، إلا أن لملاحظاته على كتاب الفتوحات وتلخيصاته لكثير من محتوياته دلالة عميقة على اهتمامه به وبمؤلفه.

اختصر الشعراني كتاب الفتوحات في كتاب سماه «لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية» ، ثم لخص هذا التلخيص في كتاب آخر سماه «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر» ، وكذلك كتب كتاب «اليواقيت والجواهر» وحاول فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الكفر وملأه باقتباسات من الفتوحات وغيره من كتب ابن عربي[١]. ولما كان الشعراني عنده توسع في تصديق كرامات الأولياء وخوارق الصالحين ، واهتمام بالغ في دلالات الرؤى والمنامات والإلهامات ، فإنه وقع في شباك ابن عربي بسهولة ، وذلك أن الشعراني سلم لابن عربي دعواه من أنه مؤلف ملَهم ، وأنه يصدر فيما يكتب عن إملاء إلهي وإلقاء رباني وتلقين الروح الأمين ، لا عن تقليد للغير أو تفكير ونظر شخصي ، لأجل ذلك يصرح بأن علومه محفوظة من الخطأ والزلل.

صدق الشعراني هذه الدعوى ، وقام بجمع نصوص ابن عربي التي زعم فيها أن ما كتبه وألفه وأخرجه للناس من الإلهام والفتح الإلهي ، ووضعها في مقدمة كتابه «الكبريت الأحمر»[٢] ، وفي الورقات الأولى من كتابه الآخر «اليواقيت والجواهر»[٣].

= في مقدمة كتاب الميزان للشعراني ١/٤٧ ـ ٥٠ ، وكتاب إمام التصوف في مصر : الشعراني، للدكتور توفيق الطويل ١٨ ـ ١٩.

(١) ـ انظر : دراسة كتاب الفتوحات، بقلم أبي العلا عفيفي ، من كتاب تراث الإنسانية ، ١/١٦٢.

(٢) ـ الكبريت الأحمر ١/٤ ـ ٥.

(٣) ـ اليواقيت والجواهر ص ٢٤ ٢٥.

ومن هذه النصوص قول ابن عربي : «وليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ﷺ. فعلومنا كلها محفوظة من الخطأ»[١] .

وقال عن تأليفه كتاب «مواقع النجوم» : «أرسل إلي سبحانه رسول إلهامه، .... ، فنفث في روعي روحه القدس»[٢].

وقال عن كتابه «عنقاء مغرب» : «لما دخل شهر ميلاد النبي محمد ـ ﷺ ـ بعث إلي سبحانه رسول الإلهام ، وهو الوحي الذي أبقاه علينا ، والخطاب الذي جعل منه إلينا ، ثم أردفه بميسرة ساطعة في روضة يانعة ، يأمرني فيها بوضع هذا الكتاب المكنون ، والسر المصون المخزون»[٣] .

ويقول عن كل ما صنفه : «إن جميع ما أكتبه في تآليفي ليس عن روية ، وإنما هو نفث في روعي على يد ملك الإلهام»[٤].

وقال أيضًا : «وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد علي من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني ، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد ، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة»[٥].

هذه النصوص وغيرها لابن عربي[٦] ، كان لها من التأثير والإيحاء على عقلية الشعراني ونفسيته ، ما جعلت منه رافع راية الدفاع عن الشيخ الأكبر

---

(١) ـ انظر : الروحية عند ابن عربي ص ٢٢ ، اليواقيت والجواهر ص ٢٤ ، مرتبة الوجود ١/٢٨٩.

(٢) ـ مواقع النجوم ص ٥ ، ٦.

(٣) ـ عنقاء مغرب ص ١٧.

(٤) ـ دراسة كتاب الفتوحات ، أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ١/١٦١.

(٥) ـ عنوان الدراية ص ١٦٣.

(٦) ـ انظر ما جمعه الشعراني من هذه النقول في كتابيه اليواقيت والجواهر ٢٤ ـ ٢٥ ، والكبريت الأحمر ١/٤ ـ ٥ ، وانظر كذلك ما جمعه الباحث عبد الله الملا في تحقيقه لكتاب مرتبة الوجود للملا علي القاري ١/٢٨٧ ـ ٢٩٠.

والكبريت الأحمر. لأن الطعن فيه يعتبر تعديًا على من اختصه الله بالعلم اللدني، وفجر الحق ينابيع العلوم في قلبه ، فصار إمامًا مقدمًا في شتى الفنون والعلوم والمعارف وقدوةً لجميع العلماء في جميع ميادين المعرفة ، وأنقل هذا النص لبيان المكانة التي يحتلها ابن عربي عند الشعراني : «واعلم يا أخي أنني طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه ، وما وجدت كتابًا أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية ـ لا سيما ما تكلم فيه عن أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهدين التي استنبطوا منها أقوالهم فإن نظر فيه مجتهد الشريعة ازداد علما إلى علمه، واطلع على أسرار وجوه الاستنباط وعلى تعليلات صحيحة، لم تكن عنده ، وإن نظر فيه مفسر للقرآن، فكذلك ، أو شارح للأحاديث النبوية فكذلك ، أو متكلم فكذلك ، أو محدث فكذلك ، أو لغوي فكذلك ، أو مقرىء فكذلك ، أو معبر للمنامات فكذلك ، أو عالم للطبيعة وصنعة الطب فكذلك ، أو عالم بالهندسة فكذلك ، أو نحوي فكذلك ، أو منطقي فكذلك ، أو صوفي فكذلك ؛ أو عالم بعلم الحروف فكذلك. فهو كتاب يفيد أصحاب هذه العلوم علومًا لم تخطر لهم قط على بال»(١).

وهكذا يقف الشعراني أمام شخص ابن عربي مستسلمًا لكل ما يقول في سائر العلوم مأسوراً لإيحاءاته، معطلاً ما حباه الله إياه من علم واسع وعقل ذكي، ولو أنه أطلق سراح عقله من تلك الإيحاءات ، لكان ذا بصيرة نافذة يميز فيها الخطأ من الصواب، ولقال عن مزاعم ابن عربي إنها كذب كما قال من سبقه من العلماء كالعز بن عبد السلام(٢) والعضد الإيجي(٣) والعلاء البخاري. ولردد ما

---

(١) ـ الكبريت الأحمر ص ٣.

(٢) ـ سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ ، ٤٩ ، ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ ، لسان الميزان ٣١١/٥. تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٢ ، كشف الغطاء ٢٢٤ ، الوافي بالوفيات ١٧٤/٤ ، العقد الثمين ١٨١/٢ ـ ١٨٢.

(٣) ـ الايجي يقدح في ابن عربي بما هو أفظع من الكذب. انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٨٢.

قاله ابن تيمية : «في كتبه مثل الفتوحات المكية وأمثالها من الأكاذيب ما لا يخفى على لبيب»[١].

ولقد كشفت العلوم الحديثة والدراسات المعاصرة كثيراً من أباطيل ابن عربي في العلوم الطبيعية والكونية ...الخ.

يقول الدكتور عبد الجليل راضي عن مؤلفات ابن عربي : «إن مؤلفاته هي آخر ما يمكن أن يوصف بالنموذج ، لأنها خليط أو سلطة ، كلها تكرار ، .... . ثانيًا ما جاء فيها من معارف وعلوم كلها فجة وخاطئة لدرجة مشينة ، تجعل نسبتها إلى الله تعالى أو نبيه محمد مهزلة المهازل .

ثم قام الدكتور عبد الجليل عيسى ، بإبطال دعوى ابن عربي في نسبة علومه إلى الله ، وضرب أمثلة متعددة على أخطاء ابن عربي في بعض العلوم[٢]، وبهذا تتبدد أوهام من اغتر بدعاوى ابن عربي ومكانة علومه ابتداءً بمن سبق الشعراني وانتهاءً بمحمود الغراب. وبقية المعاصرين.

وإذا كان الشعراني يصدق بكل ما يصدر عن عموم الصوفية ، مع ولعه الشديد فيما كتب من تراجمهم بأخبار البهاليل والمجاذيب والمجانين والمعتوهين ، مع روايته ما يصدر عنهم من كلمات مليئة بالزندقة وانتقاص الدين ، وتصرفات عن الانحطاط الخلقي بل والشذوذ الجنسي حتى مع البهائم[٣] ، ثم اعتبار هؤلاء من أكابر الأولياء الذين اختصهم الله بالكشف والنطق عن أسرار القلوب ، هذا

---

(١) ـ مجموع الفتاوي ١٣١/٢.

(٢) ـ انظر : ص ٤٣٥ ـ ٤٦٠ من المصدر السابق.

(٣) ـ انظر : تراجم هؤلاء المجاذيب والمجانين وما يصدر عنهم من كلمات وأفعال شائنة في كتاب الشعراني «لواقح لأنوار في طبقات الأخيار» في ترجمة : الشيخ علي أبو خودة ١٣٥/٢ ، وإبراهيم بن عصيفير ١٤٠/٢ ، وإبراهيم العريان ١٤٢/٢ ، وعلي حبش ١٤٩/٢ ، وعشرات المجاذيب الذين ترجم لهم الشعراني.

النمط من الفهم والتفكير تجعل من باب أولى أن يسلم الشعراني بكل ما جاء به ابن عربي الذي يتربع على عرش التصوف والمتصوفة ، كما أنها تدل أن تجربة الشعراني الصوفية شكلت منه شخصية مزدوجة متشاكسة متناقضة ، شخصية الفقيه العالم ، وشخصية الدرويش الساذج. هذا الازدواج في شخصيته ، مع ما يرويه عن مغامراته مع العفاريت والجن الذين يتشكلون له بأشكال عديدة[١] ، وما يحكيه عن اتصاله بأرواح الأموات .... ، حمل بعض الدارسين ، مثل الدكتور زكي مبارك ، على اتهامه بالكذب وقول الزور[٢].

لكن الدكتور توفيق الطويل يرفض قول زكي مبارك ، ويرى أن ما يرويه الشعراني عن نفسه ، من اتصال بالأرواح وتعامل مع الجن ، وما يتحدث به عن كراماته وخوارقه ، يجب أن ندرسه من منطلق نفسي ، ونبحث عن تفسير سيكلوجي[٣] لكل ما يبدو لنا كذبًا مهما أغرب في الخيال.

ثم يتكلم الطويل عن الجو المشبع بالتصوف الذي كان يعيشه الشعراني ، وأثر ذلك على عقله ونفسه مما أوقعه في ما يسميه علماء النفس بالمدركات الخاطئة ، والأوهام المجسمة. وهذا احتمال وارد ، فإن منهج النقد النفسي المعاصر أثبت أن كثيراً من النداءات الخفية والمشاهدات الروحية ـ عند الصوفية ـ ما هي إلا ضربًا من الهذيان ، وأنها غير حقيقية، وليست إلا من أعماق النفس[٤].

وتقول هذه الدراسات : إن المشاهدات الصوفية معادلة للهلوسات التي هي

---

(١) ـ انظر : لطائف المنن ١/ص ٤٢ ، ١٧٠ ، لواقح الأنوار ١١٦ عن زكي مبارك.

(٢) ـ التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ١/٢٥٩.

(٣) ـ انظر : إمام التصوف في مصر (الشعراني) ، د. توفيق الطويل ص ١٥١ وما بعدها.

(٤) ـ انظر : المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، ناجي حسين فوده ص ٢٣٧.

«عبارة عن مدركات حسية زائفة لا وجود لها»[١] ، ونداءات الحق الحقيقية تعد ضمن حالات الذهان ، والذهاني هو الذي «يسمع أصواتًا تهبط على أذنه دون غيره من الناس ، كذلك من الممكن أن يرى أشباحًا وذبذبات وموجات لا يراها غيره»[٢].

هذا الاستطراد مع موقف الشعراني لابن عربي سببه يعود إلى أن الشعراني كما قلت هو أوضح نموذج يتخذ للتدليل على خضوع الإنسان للإيحاءات من الآخرين ، ومن ثم غياب المنهجية النقدية في تقويم الأفكار والرجال. بل ويكاد النقد والتقويم يعطل تمامًا عند الشعراني ، بسبب انبهاره الشديد بأصحاب العقول الذكية رغم انحرافاتهم العقدية البينة، فنجده : «ينهى عن الحط على الفلاسفة وتنقيصهم ، وينفر ممن يذمهم ويقول هؤلاء عقلاء»[٣] كما ينقل عنه تلميذه المناوي في طبقاته. ولأن كتب الشعراني في التصوف عمومًا وفي فكر ابن عربي على وجه الخصوص ، أصبحت مصدراً لمن جاء بعده من الباحثين ، ولما كان منهج الشعراني في تناوله للمسائل يقوم على التبرير والتعميم ، فقد أثر فيمن سلم له فيما توصل إليه من نتائج وأحكام[٤].

---

(١) ـ انظر : سيكلوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام ، د. محمد جلال شرف ود. عبد الرحمن العيسوي ص ٩٥.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) ـ انظر : شذرات الذهب ٣٧٣/٨.

(٤) ـ انظر على سبيل المثال : شذرات الذهب ، لابن العماد ، فيما ينقله عن عبد الرؤوف المناوي ٣٧٢/٨ ، جامع كرامات الأولياء للنبهاني ١٩٨/١ وما بعدها ، ومحيي الدين بن عربي لطه عبد الباقي سرور ص١٧٢ وما بعدها ، والسلفية مرحلة زمنية مباركة ، للبوطي ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ، والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، لعبد الحفيظ فرغلي ص ١٤٩، ١٥١ . وللمقارنة انظر : مسألة الدس على ابن عربي ومناقشة دعوى الشعراني ، مقال أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ١٦٢/١ ، وكتاب التصوف الإسلامي ، زكي مبارك ١٢٦/١ ، وإمام التصوف في مصر (الشعراني) لتوفيق الطويل ص ٥٩.

ولأن قابلية الإيحاء نزعة لا يكاد يخلو منها إنسان ولكنها تتفاوت لدى الناس قوةً وضعفًا وجوداً وعدمًا ، بناءً على خلفياتهم الثقافية ، وتنشئتهم التربوية ، وقناعاتهم الاعتقادية. وانظر إلى مزالق الفرق وانحرافات المذاهب في تاريخ الإسلام تجد أن من أسباب الضلال هو التأثر اللاواعي بالأعلام والمشاهير الضالين ، وتأثر الناس بهم لما لهم من سلطة على العقول والنفوس. فهي ظاهرة عامة جديرة بالتنبيه والتحذير ، لما يترتب عليها من ضياع قطاع عريض من أصحاب العقول المستقيلة ، وأكثر ما يظهر الخضوع للإيحاء في التيارات الباطنية[١].

وفي مقابل تلك العقول المستقيلة أسوق نموذجين لأصحاب العقول المستنيرة التي ترفض أن تسلم لغير المعصوم ، والتي تملك معايير تزن بها كلام العلماء مهما بلغوا من الفهم ومهما أوتوا من ذكاء.

الأول : الشيخ مصطفى صبري ، في كتابه موقف العقل ، فإنه لما أراد نقض مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وهو شيخ الإسلام في السلطنة العثمانية، والتصوف في العهد العثماني له مكانتة وسلطتة، ومحيي الدين ما ارتفع ذكره إلا بعد دخول السلطان سليم دمشق[٢]. قال العلامة مصطفى صبري : «اعلم أيها القارىء العزيز أني لست عدواً للصوفية ولا منكراً لوجود أولياء الله وكراماتهم .... ، ومع هذا كله فإني عبد الله لا عبد أي أحد اشتهر بأنه ولي من أولياء الله فلا أضحي بمقام ربي جل وعلا لمنزلة ذاك الولي عند الناس ولا أعترف له بامتياز أن يقول في ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام ولا بامتياز أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بما يشاء له هواه»[٣].

---

(١) ـ انظر : فصل (العقل المستقيل) من كتاب تكوين العقل العربي ، د. محمد عابد الجابري.

(٢) ـ اشتهر لدى الصوفية أن ابن عربي كان يقول : إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيي الدين.
وكان دخول السلطان سليم إلى الشام سنة ٩٢٣هـ. انظر : جامع كرامات الأولياء ١٠/٢٠٢.

(٣) ـ موقف العقل والعلم والعالم ٣/٩٢.

الثاني : الدكتور محمد حسين الذهبي ، أستاذ علوم القرآن في جامعة الأزهر ، فقد تعرض للتفسير الإشاري عند الصوفية في كتابه ، التفسير والمفسرون ، ثم نقل رأي الذين يدعون القراء بالتسليم مما جاء من إشارات الصوفية لمعاني القرآن وإن كانت تعارض المسلمات الاعتقادية والشرعية.

ومن هذه الآراء نقل رأي الآلوسي في مقدمة تفسيره جـ١ ص٨ : «فالإنصاف كل الانصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز الدائرة المحمدية ما هم عليه ، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل ـ لكثرة العوائق والعلائق ـ إليه :

وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار

ويقول الآلوسي أيضًا بعد أن نقل عن ابن عربي ما قاله في تفسيره الفاتحة في فتوحاته : «فإذا وقع الجدار ، وانهدم الصور ، وامتزجت الأنهار ، والتقى البحران ، وعدم البرزخ ، صار العذاب نعيمًا ، وجهنم جنةً ، ولا عذاب ولا عقاب، إلا نعيم وأمان ، بمشاهدة العيان».....الخ.

يقول الآلوسي بعد نقله لهذا الكلام الغريب : «وهذا وأمثاله محمول على معنى صحيح يعرفه أهل الذوق ولا ينافي ما وردت به القواطع ، ثم قال : وإياك أن تقول بظاهره مع ما أنت عليه ، وكلما وجدت مثل هذا لأحد من أهل الله تعالى ، فسلمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لا تعلمه أنت ولا أنا ، لا بالمعنى الذي ينقدح في عقلك ، والمشوب بالأوهام فالأمر والله وراء ذلك»[(١)].

بعد أن نقل الشيخ الذهبي هذا النص للآلوسي قال : ومثل هذه الأقوال أشبه ما تكون بالإكراه لنا على قبول وجدانيات القوم وشطحاتهم مهما أوغلت في البعد والغرابة، وتوريط لنا بتسليم كل ما يقولون تحت تأثير ما لهم في مجال التصوف والمتصوفة من شهرة علمية[(٢)] والنتيجة التي توصل إليها الشيخ محمد حسين الذهبي :

---

(١) ـ انظر : التفسير والمفسرون ٢/٣٦١.

(٢) ـ المصدر نفسه ٢/٣٦١ ـ ٣٦٢.

أن مذهب ابن عربي في تفسيره لآيات القرآن الكريم في ثنايا كتابيه الفتوحات والفصوص «يقوم غالبًا على نظرية وحدة الوجود التي يدين بها ، .... فإنا نراه في كثير من الأحيان يتعسف في التأويل ، ليجعل الآية تتمشى مع هذه النظرية»[1].

* * *

(١) ـ المصدر نفسه ٢/٣٩٣.



الفصل الرابع

دراسة موجزة عن كتاب «فصوص الحكم»

لابد قبل الشروع في بيان أهم مسائل ومباحث كتاب فصوص الحكم أن نبين معنى هذه التسمية وسبب اختياره لها .

فكلمة «فصوص الحكم» مركبة من كلمتين : فصوص وحكم . والفصوص بالضم جمع فصّ بفتح الفاء .

قال في اللسان : فَصُّ الأمر : أصله وحقيقته ، وفصّ الشيء حقيقته وكُنْهُهُ، والكُنْه : جوهر الشيء ، والكُنْه : نهاية الشيء وحقيقته . يقال : أنا آتيك بالأمر من فصّه ، يعني : من مخرجه الذي خرج منه .

وفصُّ الأمر مَفْصِله . وفَصُّ العين : حدقتها . وفص الماء : حَبَبُه . والجمع من كل ذلك أفُصٌّ وفُصوص(١) .

قال ابن السكيت : كل ملتقى عظمين فهو فص (٢) .

والفصُّ : السن من أسنان الثوم (٣) . وفَصّ الخاتم وفِصّه ، بالفتح والكسر: المُركّب فيه ، وجمعه : أفُصّ وفصوص وفِصاص (٤) .

و «الحِكَم» جمع حِكْمة وهو عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم (٥) . والحكمة : إصابة الحق بالعلم والعمل (٦) . وكل كلام وافق الحق فهو حكمة (٧) . والحكمة : علم يبحث

---

(١) ـ اللسان ٦٦/٧ .

(٢) ـ الصحاح ١٠٤٩/٣ .

(٣) ـ اللسان ٦٦/٧ ، وانظر : القاموس المحيط ، ص٨٠٧ .

(٤) ـ اللسان ٦٦/٧ .

(٥) ـ اللسان ١٤٠/١٢ .

(٦) ـ التوقيف على مهمات التعاريف ٢٩١ .

(٧) ـ التعريفات ، ص١٢٤ .

فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية ، فهي علم نظري غير آلي [١] .

وقال الفيروزآبادي : الحِكْمة : العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل، وطاعة الله ، والفقه في الدين ، والعمل به أو الخشية أو الفهم أو العقل أو الإصابة في القول والفعل . . .

وحَكَمَه وأحْكَمَه : أتقنه ومنعه من الفساد [٢] .

والحكمة : هي وضع شيء في موضعه [٣] .

هذا ما يتعلق بمعنى كل من كلمة «فصوص» و «حكم» لغةً . وعليه فإن مراد ابن عربي من كلمة «الفصوص» إما أصل الشيء وحقيقته وكنهه وجوهره وغايته ومعدنه الذي خرج منه ، فيكون المعنى : جواهر الحكم ومعادنها ومخارجها التي خرجت منها ، وكنهها وحقيقتها وغايتها .

وإما «فَصّ الخاتم» ، ولأن فص الخاتم يكون على قَدْر موضعه المركب فيه ، فلا زيادة ولا نقصان ، كذلك الكلام الذي ساقه في كتابه هذا أتى على هيئة معينة مخصوصة لا زيادة ولا نقصان فيها ، فكله حكم بزعمه؛ أو لأن فص الخاتم هو الموضع الذي به الختم والنقش ، كذلك ما أتى به في هذا الكتاب من كلام كله حكم منقوشة ، مختومة عليها بختم الحكمة [٤] .

ويرجح الباحث عبد الله الملا أن تكون كلمة «فصوص» من «فص الخاتم» «لأن الفص مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالخاتم الذي تحويه ، ولما كانت كلمة «الخاتم» تفيد معنى كلمة الختم المشهور ، والذي يقسمه ابن عربي إلى ختم النبوة وختم

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ص١٢٣ .

(٢) ـ بصائر ذوي التمييز ٤٨٧/٢ ، وانظر : القاموس المحيط ، ص١٤١٥ .

(٣) ـ التعريفات ، ص١٢٤ .

(٤) ـ مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٥٩١/١ ـ ٥٩٢ .

الولاية ، كانت هذه الكلمة مشعرة بأن علوم هذا الكتاب وردت من خاتم ، وهو خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ إلى خاتم الأولياء ، محمد بن علي بن عربي، فعلوم هذا الكتاب منقوشة ومختومة بختم الخاتِمَيْن، ختم النبوة وختم الولاية»[١].

أما شراح الفصوص فقد أغفل بعضهم شرح عنوان الكتاب ، كالقاشاني[٢]، وبالي أفندي [٣] ، ومحي الدين المطعمي [٤] ، ومحمود الغراب [٥] . . . ، أما عبد الغني النابلسي فقد فسر كلمة فصوص الحكم بالآتي : « الفص هو موضع النقش من الخاتم ، والخاتم هو الدائرة الواقعة في الإصبع ...، والمقصود من الخاتم إنما هو الفص ، والمقصود من الفص النقش فيه ، فالنقش سرّ الخاتم ، وهو الذي يظهر للوارث النبوي من علم ورثه، وهو المراد هنا بذكر جميع الفصوص»[٦].

وقال عن «الحِكَم» : «الحِكَم جمع حِكْمة ، وهي العلم المتقن الكاشف عن حقائق الأشياء على ما هي عليه من غير شائبة توهم في الإدراك » [٧]

وقال الجامي : فص الشيء خلاصته [٨] .

وقال عن «الحكم» الحكم : الشرائع المشتملة على العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية ، على الأخلاق المرضية والأعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية [٩] .

---

(١) ـ المصدر السابق ٥٩٢/١ .

(٢) ـ شرح القاشاني على الفصوص .

(٣) ـ حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي .

(٤) ـ فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم .

(٥) ـ شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر .

(٦) ـ جواهر النصوص ١٦/١ .

(٧) ـ المصدر نفسه ٦/١ .

(٨) ـ شرح الجامي على الفصوص ٩/١ .

(٩) ـ المصدر السابق ٤/١، ٥ .

وقال في التعريف بالكلمتين معًا «فصوص الحكم» : «أي مشتمل على بيان خلاصة الحِكَم المنزلة على قلوب الأنبياء عليهم السلام» [(١)] .

* * *

تتمة :

الصوفية منذ عصر مبكر كانوا يستعملون كلمة «الحكمة» ويطلقونها على معنى خاص يتفق مع نظريتهم العامة في طبيعة المعرفة الإنسانية ، وطرق تحصيلها ، ذلك أنهم قابلوا بين «الحكمة» و «الكتاب» مستندين إلى الآية القرآنية « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة »[(٢)] ، وقالوا : إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشرائع والأحكام ، أو ما سموه أحيانًا «العلم الظاهر» ، والمراد بالحكمة التعاليم الباطنية التي اختص بها الرسول ﷺ، وورّثها ورثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن ، وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفي وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعاني الغيب بزعمهم.

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة ـ التي يوردها في عنوان كل فص من فصوص كتابه ـ إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة المحمدية ، أو إنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعًا من مشكاة النبي [(٣)] .

وفي الفص الثالث والعشرين يقسم ابن عربي الحكمة إلى قسمين ، فيقول : «الحكمة قد تكون متلفظًا بها ومسكوتٌ عنها » [(٤)] .

---

(١) ـ المصدر السابق ٩/١ .

(٢) ـ سورة آل عمران ، الآية (١٥١) .

(٣) ـ تعليقات عفيفي على الفصوص ، ص٣.

(٤) ـ فصوص الحكم ١٨٨/١ .

حكمةٌ متلفظ بها كالأحكام الشرعية ، وحكمة مسكوتٌ عنها كالأسرار الإلهية المستورة على غير أهلها . والأولى يخاطب بها العوام، والثانية قصر على الخواص . ومن هذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع التأويلات التي لا يقرها الدين في قليل ولا كثير ، تارة تحت ستار الكشف والذوق، وطوراً تحت عنوان «علم الخواص» أو «علم الباطن» ، أو «المضنون به على غير أهله» وغير ذلك [١] .

* * *

---

(١) ـ تعليقات أبو العلا عفيفي على الفصوص ، ص٢٧٩ .

المبحث الأول

سبب تأليف الكتاب وتاريخ وضعه

ذكر ابن عربي في مقدمة كتاب الفصوص السبب الذي دفعه إلى إخراج هذا المصنف، فبعد أن حمد الله تعالى، وصلى على نبينا محمد ﷺ قال :« فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة [١] أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده ﷺ كتاب فقال لي : هذا كتاب «فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا . فحققت الأمنية وأخلصت النية ، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان ، وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي جناني بالإلقاء السبوحي [٢] والنفث الروحي [٣] في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي ، حتى أكون مترجمًا لا متحكمًا ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي

---

(١) ـ المبشرة في الأصل صفة الرؤيا ، وهي من الصفات الغالبة التي تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف ، كالبطحاء فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء . شرح القاشاني على الفصوص ، ص ٩ .

وبعض شراح الفصوص يرجح وقوع الرؤيا يقظة ، يقول الشيخ محب الدين الطعمي : « المبشرة مجهولة أي غير معروفة إن كانت يقظة أم منامية ، ولا تنقطع رؤيته عليه السلام ، عن أمثال الشيخ الأكبر يقظة لكونه في مقام الرؤية اليقظية المطلقية السرمدية ... » فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم .ص٩.

(٢) ـ الإلقاء السبوحي : الإلهام الرحماني المنزه عن مداخل الشيطان . حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي على الفصوص . ص ٩ .

(٣) ـ النفث الروحي : فيض الروح الأعظم على الأرواح المقدسة . المصدر السابق ص ٩ .

يدخلها التلبيس ، وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ، فما ألقي إلا ما يلقى إلي ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي . ولست بنبي ولا رسول ولكنني وارث ولآخرتي حارث »[(١)]

من هذا النص الصريح لابن عربي والذي صدر به كتابه الفصوص نستفيد ما يلي :

أولاً : فهو يجزم بجرأة أن كتابه هذا وحي الله تعالى ألهمه إياه عن طريق رسول الله ﷺ الذي أعلمه به وسلمه إليه في المنام .

ثانيًا : يفهم من النص كذلك أن تسمية الكتاب بفصوص الحكم لم تكن من وضع ابن عربي ، وإنما هي تسمية من عند الله تعالى[(٢)] ، أو تسمية من النبي[(٣)] ﷺ .

ثالثًا : كما يحدد هذا النص تاريخ ابتداء وضع الفصوص حيث كان الشروع في تصنيفه في العشر الأواخر من شهر محرم سنة (٦٢٧هـ) .

رابعًا : من خلال تأمل هذه الرؤيا التي سطرها ابن عربي في ديباجة الفصوص نتوصل إلى مقاصد ابن عربي من هذه الدعوى العريضة التي زعم فيها أن كتابه هذا من الإلقاء الإلهي ، أو كما أفصح هو بقوله : « فما ألقي إلا ما يلقى إلي ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزّل به عليّ »[(٤)] .

والهدف الذي يرمي إليه ابن عربي من هذه التوطئة ، هو إيجاد سند شرعي

---

(١) ـ فصوص الحكم ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) ـ شرح الجامي على الفصوص ٩/١ .

(٣) ـ جواهر النصوص ١٠/١ .

(٤) ـ فصوص الحكم ٤٨/١

يؤثر من خلاله في عقلية ونفسية قرّاء الفصوص ، بحيث يسلمون لكل ما جاء فيه من عقائد وتصورات وأفكار ؛ لخلوه من الأخطاء والأغلاط ؛ لأن كتاب الفصوص ـ كما زعم ـ من وضع الله وليس من صنيع البشر . وقد أبان ابن عربي عن قصده هذا بقوله : « ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس » (١) .

وكان لهذه الرؤيا دورها في تعطيل ملكة النقد والتمحيص لأباطيل الفصوص البينات ، فكم هم الذين طلقوا عقولهم في سبيل إرضاء مشاعرهم ، ووقفوا مبهورين أمام شخص ابن عربي أكثر من انبهارهم بفكره ومذهبه ، ومن ثم تعاملوا مع نصوصه الشاذة والمنكرة تعاملاً تبريريًا فتحوا فيه باب التأويل على مصراعيه من أجل إنقاذ الشيخ الأكبر ، وذلك لفنائهم في حبه ، وتعظيمهم لشخصه إلى حد يقرب من العصمة (٢) ، ولقناعتهم بصدق رؤياه التي زادت يقينهم من أن كتاب الفصوص ليس مبنيًا على الاجتهاد الذاتي ، وإنما « مبنيًا على الحقائق وعلوم الإلهيات » (٣) كما يقول محمود الغراب .

ولهذا لم يكتف بعضهم بهذه القناعة ، وإنما دفعه حماسه إلى أن يدعو الآخرين إلى التصديق والتسليم لما سطره ابن عربي في ديباجة الفصوص ، فقال :

---

(١) ـ فصوص الحكم ٤٨/١ .

(٢) ـ للوقوف على منهج التربية الصوفية للمريد ، وكيفية إلغاء هذا المنهج لشخصية المريد (التلميذ) وتعطيل أدوات الإدراك عنده ، وإصابة عقله وتفكيره بالشلل أمام كل تصرفات شيخه (الأستاذ) مهما كانت بعيدة عن الاستقامة أو الصواب . للوقوف على ذلك ، انظر : عوارف المعارف للسهروردي ، ص ٨٥ ، ٩٦ . الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، ١٣/٢ .

(٣) ـ شرح فصوص الحكم ، لمحمود الغراب ، ص ٧ .

« وليعلم الناس أن الفصوص من كتب رسول الله ﷺ ، الباطنية التي ليس فيها زيادة أو نقص ... »[١] ، وماذا عن الذين لم يقنعوا برؤيا ابن عربي وادعاءاته في نظر هؤلاء ؟ يجيبك الشيخ المطعمي فيقول : « فمن أنكر على الشيخ واعتقد أن هذا الكتاب من هوى نفسه فقد أخفق يقينه ، وخالف تعينه »[٢]

إذاً استطاع ابن عربي من خلال رؤياه - التي زعم - أن يقوي مكانة كتابه الفصوص ، الذي لم ينفذ إلى قلوب العوام فحسب ، بل أوجد صدى كبيراً بين طوائف الصوفية والفقهاء »[٣]

* * *

(١) - فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم ، للشيخ محيي الدين المطعمي ، ص ٩ .

(٢) - المصدر نفسه ص ٩ .

(٣) - محيي الدين ابن عربي ، عبد الحفيظ فرغلي ، ص ١٧٩ .

المبحث الثاني

طريقة ابن عربي في ترتيب كتابه

بدأ ابن عربي كتابه الفصوص بمقدمة قصيرة ذكر فيها السبب الذي دفعه لاخراج هذا الكتاب ، وعرفنا من المبحث السابق أن رؤياه للنبي ﷺ كانت السبب الرئيسي في تصنيف كتاب الفصوص على حد زعمه .

بعد هذه المقدمة قسم ابن عربي فصوصه إلى سبعة وعشرين فصًا ، وعنون كل فص من تلك الفصوص باسم أحد الأنبياء ، وقد ذكر جميع الأنبياء الذين جاء ذكرهم في القرآن ، عدا ذي الكفل واليسع ، فيكون بهذا الترتيب قد نص على ثلاثة وعشرين نبيًا . أما الأربعة فصوص الباقية ، فقد ذكر فيهما شخصيتين ورد ذكرهما في القرآن لكن اختلف أهل العلم في نبوتهما ، وهما لقمان وعزير ، ، بقي شخصيتان لكي يكمل عدد الفصوص ، وقد آثر ابن عربي أن يكونا ممن لم يرد ذكرهما في القرآن ، وهما : شيث بن آدم عليهما السلام ، وخالد بن سنان المختلف في نبوته ، فمجموع هؤلاء سبع وعشرون شخصية .

وقد خصص ابن عربي لكل واحد من هؤلاء الأشخاص فصًا على أنه نبي من الأنبياء ، ثم نسب إلى كل نبي منهم حكمة معينة جعلها عنوان فصه ، كقوله : «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية » و « فص حكمة نورية في كلمة يوسفية » و « فص حكمة علوية في كلمة موسوية » و « فص حكمة فردية في كلمة محمدية» . . . الخ .

ثم أورد في كل فص من الفصوص السبعة والعشرين طائفة من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه ، كما أورد شيئًا من سيرته وشمائله ، وغالبًا ما يحكي قصته المشهورة مع قومه كما وردت في القرآن .

ثم يبدأ ابن عربي بعد ذلك بإعمال فكره تأويلاً وتحليلاً لأحداث القصة ، مستخدمًا براعته في التعبير وملكته في التصوير وقدرته على الإشارة والرمز والتلغيز ، مستخلصًا معاني باطنية توافق مذهبه في وحدة الوجود وما تفرع عنه من مبادئ متعددة ، « ثم هو بعد ذلك يحاول جاهداً أن يطوع تلك النصوص الشرعية الواردة في حق ذلك النبي لمصطلحاته الفلسفية الخاصة التي وضعها لنفسه ، فمصطلح « الجمع بين التنزيه والتشبيه » قد ألصقه بقصة نوح ، ومصطلح « الحقيقة المحمدية » ألصقه بقصة آدم وخلقه ، ومصطلح « العلو الإضافي للحقيقة الوجودية الواحدة » ألصقة بقصة إدريس ، ومصطلح « تخلل الحق في مظاهر الكون » ألصقه بقصة إبراهيم ، وهكذا . . . ، يطوع قصص الأنبياء وماورد في حقهم من نصوص وأخبار لآرائه وأفكاره ومصطلحاته »(١) .

والأنبياء على نحو ما صورهم ابن عربي في الفصوص نماذج وصور للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته ، فكل منهم ينطق ـ أو ينطقه ابن عربي ـ بالمعرفة التي اختص بها ، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه . فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأي معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذي خلقه الله على صورته . وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب ـ لا عذاب البدن ـ فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة . وداود وسليمان يمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة وهي خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر ، والخلافة الباطنة التي يتبعها العلم الباطن ، . . . وهكذا يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل(٢) .

---

(١) ـ مرتبة الوجود ٦٠٧/١ ، ٦٠٨ .

(٢) ـ من مقدمة أبي العلا عفيفي على الفصوص ، ص ١٣ .

وقبل أن أختم هذا المبحث أجدني أمام سؤال يتناول ترتيب ابن عربي لفصوصه بهذا العدد ، وهو : ما السبب الذي جعل ابن عربي يخص الفصوص بسبعة وعشرين فصًا ؛ إذ كان الواجب أن يقتصر على خمسة وعشرين فصًا عدد الأنبياء المذكورين في القرآن ، والمنصوص على نبوتهم ؟ لم أجد من بحث هذا السؤال وأعطى إجابة شافية فيه ، إلا أن الباحث عبد الله الملا طرح إجابة في صيغة فرضية ، واعتبرها ترجيحًا استئناسيًا ، فقال : « إن رؤيته للنبي ﷺ ، وتسليمه الكتاب - كما زعم - كان في ليلة السابع والعشرين من الشهر ؛ لأنه قال في فاتحة الكتاب : « . . . فإني رأيت رسول الله ﷺ ، في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم . . . »[(١)] .

فلعله لم يصرح بتاريخ تلك الليلة ، وأشار إليها إشارة خفية ، لمن تدبر كتابه ، أن تلك الليلة كانت بعدد فصوص هذا الكتاب[(٢)] .

* * *

(١) - فصوص الحكم ، ص ٤٧ .

(٢) - مرتبة الوجود ١/٦٠٨ - ٦٠٩ .

المبحث الثالث

(خصائص أسلوب ابن عربي)

الخصائص الأسلوبية للغة ابن عربي

أولاً : الاتجاهات الراصدة للغة ابن عربي :

تعددت الرؤى في دراسة أسلوب ابن عربي ، وتنوعت نتائج الباحثين في تحديد الخصائص الأسلوبية لابن عربي ، وذلك تبعًا للمنطلقات الثقافية التي شكلت وكونت تلك الرؤى المعنية بدراسة ابن عربي وأسلوبه حيث حظيت باهتمام كبير من الباحثين والمفكرين والعلماء والمهتمين قديمًا وحديثًا. ومما ساعد على تعدد التفسيرات والتحليلات لأسلوبه هو تفرد ابن عربي كشخصية وعقلية وكاتجاه وأسلوب عن غيره في معطياته العلمية والفكرية والسلوكية والاعتقادية ، من أفكار وتصورات وتحليلات وتفسيرات وتصنيفات خرجت عن المألوف، ساهمت في تحريك العقول للبحث والحوار والمناقشة بحسب اتجاهات الرصد عند الدارسين. فكان أسلوبه في التعبير وتصدير آفكاره وتصوراته أحد محاور الرصد وذلك لما ترك ابن عربي من فتوحات فكرية ثرية ، حوت ألفاظًا ومعان معقدة عكست دهاء الرجل وقدرته في تقديم صياغات تعبيرية متنوعه ومتعددة وبصورة غير مباشرة تحتمل أكثر من وجه وفهم ودلالة ، كذلك دقته ومهارته في تقديم أفكاره في مصطلحات خاصة به.

وبناء على ما سبق فإني أرى أن تلك الرؤى الراصدة لأسلوب ابن عربي تنحصر في اتجاهين أساسيين.

١ ـ الاتجاه الأول : الاتجاه الرمزي الإشاري الإيحائي في التعبير عن تصوراته.

٢ ـ الاتجاه الثاني : الاتجاه الآلي التقني في توليد مصطلحاته.

* * *

أولاً: الاتجاه الرمزي في التعبير عن تصوراته:

هذا الاتجاه يقرر أن ابن عربي لا يفصح عن عقيدته الخاصة بصدق ووضوح، فهو يلجأ إلى التعويض عن ذلك باستبطان تصوراته وعقائده، وذلك باستخدام الصياغات الإشارية والرمزية والمجازية المعقدة، والكتابات والتصويرات والتشبيهات، وكذلك التأويلات البعيدة والحيل اللفظية في الوصول إلى ما يريده من المفاهيم والمعاني. وبناء عليه يستحيل الفهم الواضح والدقيق لفكره والمعاني التي يريدها في حالة عدم اعتماد الدراسة العميقة والجادة لمصطلحاته. لذلك تبلور هذا الاتجاه أن كل نصوص ابن عربي لها وجه منظور يعكس حقيقة مضمورة تظهر بالتأويل.

وبالرغم أن هذا الاتجاه يتبنى الخط الرمزي والإشاري إلا أنه يتضمن عدة مناح، وإن اشتركت كلها في الإطار أو الاتجاه العام وهو الرمزية والإشارية إلا أن هناك بعض التباين والتنوع من حيث التحليل والتفسير والتبرير والتوضيح لتلك الرموز والإشارات تميز رؤية عن أخرى، لذلك أحاول هنا عرضاً مختصراً لتلك الدراسات والرؤى المعاصرة.

* رؤية سيد حسين نصر:

يقول سيد حسين نصر[1]: إن لغة ابن عربي في الأساس هي لغة رمزية، وأنه يستخدم جميع أشكال الرمزية من الشاعرية إلى الهندسية والرياضية، وأن للرمزية بالنسبة إلى ابن عربي وإلى غيره من الصوفيين أهمية حيوية، ما دام الكون يخاطبهم بلغة الرموز.

ويضيف إن كتابات ابن عربي تصور بوضوح تطبيق منهاج التفسير الرمزي على القرآن الكريم، وعلى الكون الذي يقوم إبداعه على النموذج القرآني. وعلى ذاته هو - أي ابن عربي - التي هي عالم صغير يحوي كل حقائق الكون.

---

(١) - انظر: «ثلاثة حكماء مسلمين»، سيد حسين نصر ص ١٣٦ - ١٣٧.

*** رؤية محمد مصطفى حلمي :**

ويرى محمد مصطفى حلمي في مقاله «كنوز في رموز»(١) أن ابن عربي اصطنع أسلوب الرمز والإشارة لستر كنوز الأسرار ، وأن هذه العلوم ينبغي سترها. ثم يتتبع تدعيم ابن عربي لترميزه ومدافعته عنه بأن منهج القرآن يحتوي على الإشارة والرمز.

ويقول : إن خصوصية ابن عربي اللغوية هي في الرمز والإشارة ، ولكن هذه الإشارة لا تتم بمزاج حر ، بل يحصرها علم ، يسميه ابن عربي ، علم الإشارة. ويقسم حلمي رموز ابن عربي المصطنعة إلى أربعة أنواع هي : الرمز الإنساني ، والرمز الكوني ، والرمز العددي ، والرمز الحرفي.

ثم يقدم نصوصاً لابن عربي تتلامح فيها كنوزه المخبوءة في الرموز. ونكتفي هنا بإيراد عناوين النصوص وهي : كنوز عرفانية في رموز بحرية ونهرية ، كنوز إلهية في رموز عددية ، كنوز نورية محمدية في رموز حرفية نباتية.

*** رؤية زكي نجيب محمود :**

يدرس زكي نجيب محمود في مقاله : «طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق»(٢) رموز ابن عربي ومنهج الرمز عنده ، ويرى أنه لا يكفي أن نصرف الرمز عن معناه الظاهر إلى معنى باطن ، بل لا بد من موجه لهذا السير من الظاهر إلى الباطن.

باختصار يرى محمود ، أن منهج الرمز عند ابن عربي يعتمد على علاقة إشارة بين الرمز والمرموز له ، مهما كان نوع الإشارة ومهما كانت درجتها من الوضوح.

---

(١) ـ البحث منشور في الكتاب التذكاري ، ص ٣٥ ـ ٦٦.

(٢) ـ انظر : الكتاب التذكاري ص ٦٩ ـ ١٠٤.

ثم يورد محمود منابع الرموز التي استقى منها ابن عربي ، وهي : عالم الحيوان ، عالم الطير ، الظواهر الطبيعية ، الظواهر الفلكية ، الثقافة الدينية ، التاريخ الأدبي. ولا تكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه واضحة في كل الأحيان. بل قد تفترض عملية عقلية مضنية. ويمكن الاستفادة من شروح ابن عربي على ترجمان الأشواق ومن الطرق المختلفة التي فسر بها رموزه ، وأهمها : الطريقة المجازية المألوفة في الشعر ، الإشارة إلى التاريخ ، رموز ترتكز على تداعي المعنى أي أن يكون بين الرمز والمرموز له رابطة معنوية ، وهذا أقرب الأنواع إلى طبيعة العملية الرمزية ، رموز الأنوار والحجب ، رموز تشير إلى القفر اليباب، وأخرى إلى الخصوبة والنبات ، رموز أسطورية ، رموز العدد ، الرموز بالصور.

ثم جمع محمود رموزاً من ٢٥ قصيدة هي الأولى في ترتيب الديوان على شكل قاموس جزئي ، وجعل أمام كل لفظة معناها الرمزي ، ليرى القارىء مدى اقتراب الرمز من المرموز له ومدى ابتعاده[١].

* رؤية أبو العلا عفيفي :

يعتبر عفيفي علمًا من أعلام المهتمين والمختصين (بابن عربي) ، بذل جهداً ووقتًا طويلاً في دراسة[٢] ابن عربي وما خلفه من تراث فكري وفلسفي وأدبي ،

---

(١) ـ تستدرك الدكتورة سعاد الحكيم على دراسة زكي نجيب محمود للرموز عند ابن عربي ، وتقول بأنه بنى «كلامه في منهج الرمز عند ابن عربي على ديوان ترجمان الأشواق وشرحه. وغني عن البيان أن الرمز الشعري يختلف عن اللفظ النثري الاصطلاحي. لا نقول ذلك لنحد من قيمة استنتاجاته ، بل لنؤكد أن لغة ابن عربي الاصطلاحية لا يحصرها كتاب شعري هو ترجمان الأشواق ، بنى أساسًا على الرمز كما يقول ابن عربي في مقدمته». انظر : ابن عربي ومولد لغة جديدة ، سعاد الحكيم ص ٢٢.

(٢) ـ للاطلاع على بحوث عفيفي عن ابن عربي انظر مقالة بعنوان «ابن عربي في دراساتي» ، من الكتاب التذكاري ص ٥ ـ ٣٣.

وقد أولى كتاب «فصوص الحكم» اهتمامًا خاصًا في التحقيق والتعليق. وقد جاءت رؤيته حول لغة ابن عربي، أن الصوفية عمومًا تتحدث بلغة الرمز والإشارة وعلى رأسهم ابن عربي الذي طور الرموز الصوفية وأعطاها معاني جديدة ، بل وابتدع رموزاً خاصةً بها ،وتتلخص رؤية عفيفي حول أسلوب ابن عربي كالآتي(١) :

أولها : أن ابن عربي يعتمد تعقيد البسيط ، وإخفاء الظاهر ، لأغراض في نفسه ، وجملتها خوف من الاتهام بالخروج عن الإسلام إذا عبر عن الباطن بألفاظ صريحة ، لذلك يقول كلامه بظاهر يحتمل تأويلاً بل يفترض تأويلاً.

ثانيها : أن ابن عربي يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترداف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن الكريم والحديث.

ثالثها : يلجأ ابن عربي إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه.

رابعها : أن ابن عربي لا يلتزم الرمزية ، على صعوبتها ، التزامًا مطرداً. فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر ، فهو مثلاً يستعمل «موسى» رمزاً على الروح الإلهي المتعين بالتعين الكلي ، ثم في مناقشته لقصة الخضر يرمز بموسى إلى مجرد «الرسول».

* رؤية نصر حامد أبو زيد :

خصص الدكتور أبو زيد في كتابه «فلسفة التأويل» ، فصلاً بعنوان «اللغة والوجود» يتناول فيه لغة ابن عربي وموازاتها للوجود ، ويمهد أبو زيد لكتابه بتصورات نقدية على دارسي ابن عربي ، فيستعرض الأفكار الهامة التي وردت عند الدارسين ، يثبت المقبول منها ويرفض السلبي. ودراسته كشفت بشكل واضح عن العالم الوسيط ـ عالم الخيال الوجودي ، وأهميته للتأويل الرمزي ، على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم ويستمد منه قدرته على التأويل الرمزي(٢).

---

(١) ـ انظر : مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٥ ـ ٢٠.

(٢) ـ فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، د. نصر حامد أبو زيد ص ٢٦ ـ ٢٩.

وتعلق الدكتورة سعاد الحكيم على دراسة نصر أبو زيد فتقول :

يبني أبو زيد دراسته للغة عند ابن عربي على علاقتها بالوجود ، ينطلق من موازاة يقيمها ابن عربي بين الحروف وبين الموجودات ، بحيث تصبح الحروف موازيةً للوجود سهلة ، والوجود أساسًا يوازي القرآن .. ويصل إلى موازاة يلخصها على النحو التالي : الوجود .. القرآن .. اللغة .. والموازاة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلى في القرآن من خلال وسيط اللغة[١].

باختصار ، يصل أبو زيد إلى القول بأن القرآن هو الوجود والجامع الصغير ، أو هو كلمات الله المرموقة الموازية لكلماته المسطورة في رق منشور الوجود .. وتأويل ابن عربي للنص القرآني هو الوسيط الذي يقرب بين طرفي ثنائيات النص القرآني أو طرفي ثنائيات الوجود والشهود .. وهكذا درس أبو زيد مشروعية التأويل عند ابن عربي وطاقته في توحيد الكثرة المشهودة[٢].

ثانياً : الاتجاه الآلي اللغوي في توليد مصطلحاته :

تتصدر هذا الاتجاه الدكتورة سعاد الحكيم ، التي سعت جاهدة في رفض الاتجاه الرمزي والإشاري ، وإثبات وتبني الاتجاه الآلي والميكانيكي التقني الصرف في دراستها للقوانين التي تحكم لغة ابن عربي وفي حكمها على أسلوب

---

(١) ـ ابن عربي ومولد لغة جديدة ص ٢٦.

(٢) ـ ابن عربي ومولد لغة جديدة ص ٢٦. وتتوصل الدكتورة سعاد من دراستها لأطروحة أبو زيد ، إلى أنه ظل في دراسة لغة ابن عربي «محصوراً بما اختطه لنفسه في هذه الدراسة ، وهو التأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه .. وعلى الرغم من ورود كلمة «لغة» في عنوان الفصل إلا أننا لا نجد في هذا الفصل إلا الحروف وموازنتها الوجودية ، والمصطلح اللغوي ودلالاته الوجودية. ويؤكد أبو زيد على أن هذه الدلالة ليست وضعية بل هي دلالة حقيقية ، والإنسان بحكم موقعه البرزخي هو وحده القادر على فهم كلمات الله الكثيرة ، التي هي الموجودات ، على مستوى الوجود والنص معًا». انظر : فلسفة التأويل ص ٣٣٧.

ابن عربي ، بمعنى أنها رفضت دراسات القائلين بأن ابن عربي يخفي عقائد باطنية لا يتجرأ على إظهارها فيلجأ إلى تضمينها في أساليب لغوية ملتوية ومتحايلة .. وسعت في تقرير أن أسلوب ابن عربي هو مولد لغة جديدة ، لغة لها خصوصيتها وسماتها ، وأن ابن عربي اهتدى إلى توليد مصطلحات جديدة تشكلت وتراكمت عنده حتى أخرجها إلى عالم الوجود ، وأصبحت هذه اللغة موسوعة ومعجمًا للمدارس الصوفية بعد ذلك ، وأن هذه اللغة ليس لها علاقة بمذهبه وأفكاره وتصوراته ... وكانت خلاصة رؤيتها أن ابن عربي : «نقل الحضور الصوفي من حضور للأعماق إلى حضور للآفاق .. ونقل اللغة الصوفية من لغة وجدانية إلى لغة وجودية ، وحقق فتحًا لغويًا حين حول اللفظ المفرد من دلالته على الذات إلى دلالته على معنى يقوم في الذات. ثم استعاد هذا المعنى ، وبالتركيب والإضافة كانت تتفلق معه أسماء جديدة لمسميات جديدة.. »[(١)] .

ثانياً : المناقشة العامة :

وتحوي هذه المناقشة على ثلاثة محاور :

١ ـ محور التساؤلات.

٢ ـ محور الإجابات.

٣ ـ محور الأحكام.

بعد أن عرضنا الاتجاهات الراصدة لأسلوب ابن عربي كما جاءت ، وهي :

١ ـ الاتجاه الرمزي الإشاري لتصوراته.

٢ ـ الاتجاه الآلي التقني لمصطلحاته.

تم ذلك العرض دون أن تكون لنا مداخلات ، لذلك سأتطرق إلى عدة محاور لمناقشة طبيعة لغة ابن عربي وأسلوبه مضمنًا رأيي على تلك الاتجاهات وموضحًا وجهة نظري في هذه المسألة :

---

(١) ـ ابن عربي ومولد لغة جديدة ، ص ٩١.

١ ـ المحور الأول : محور التساؤلات :

أ ـ ما هي العوامل التي شكلت لغة ابن عربي؟

ـ هل هي العوامل الذاتية؟ (الاستعدادات ، القدرات ، المهارات ...).

ـ هل هي العوامل الموضعية؟ (البيئة ...).

ب ـ هل طبيعة لغة ابن عربي وأسلوبه متعلقة بالعامل الاعتقادي التصوري؟ أم هي متعلقة بالعامل التقني الآلي والذوقي؟

٢ ـ المحور الثاني : محور الإجابات :

للإجابة على تلك التساؤلات أرى أن استعراض السيرة الذاتية لابن عربي والظروف والأحوال المختلفة التي عاشها وعاصرها ومر بها ، وتفاعل معها ، لتكشف وتقدم لنا الصورة المكتملة لتلك التساؤلات. وهي أن العوامل الذاتية من حيث الاستعدادات النفسية والذهنية ، والمهارات النوعية التي نمت لديه ، وميله النفسي إلى التميز واتجاهه العقلي إلى التمكن والتفرد ، كانت أحد العوامل الهامة في ولادة طبيعة لغوية خاصة به.

وكذلك فإن للعوامل الموضوعية أثر في تشكيل لغته ، ونقصد بها :

- العوامل السياسية والاجتماعية والعلمية والبيئية.
- رحلاته وأسفاره وتنقلاته.
- احتكاكاته بالآخرين.
- شيوخه وأساتذته.
- طبيعة التنشئة الاجتماعية في أسرته.

إن النظر إلى لغة ابن عربي وإنتاجه الفكري بقطع النظر عن الظروف والعوامل التي ساهمت في تكوينها ، يعد قصوراً في البحث ، يؤدي إلى عدم التصور المتين والشامل والدقيق لشخصية المدرس ذاتيًا وموضوعيًا.

ولهذا تؤكد الدراسات أن «للأحوال الاجتماعية في الأندلس ، الأثر الكبير في توجيه ابن عربي إلى طريق التصوف والسلوك»[(١)].

كل تلك العوامل وغيرها شكلت النسق العقلي والنفسي وأوجدت نمطًا خاصًا يتعلق بآلية تفكير ابن عربي والتي بدورها أفرزت طبيعة فكرية معينة.

وبناء عليه فإن اجتماع وتداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية ، أفرزت عند ابن عربي منظومة ثقافية خاصه به ، كان لها الدور المميز في إثراء خبراته في اتجاه تصوراته التي ينشدها ، وصقل قدراته اللغوية في اتجاه التمكن من استخدام اللغة كأداة تعبيرية تفي بتطلعاته.

تلك المنظومة الثقافية التي أشرنا إليها ، تتضمن جملةً من العوامل المختلفة التي أسست المنطلقات الاعتقادية ، والاتجاهات الفكرية ، التي تعكس مذهبه وتصوراته ، تتطلب منا أن نلقي بعض الضوء على بعض الجوانب الهامة للخلفيات الهامة التي قعدت الاعتقاد ، وعمقت الفكر وأصلت الاتجاه عند ابن عربي ، ومن ثم ظهرت بأساليب لغوية متميزة ذات طابع غير معهود حتى عند الصوفية أنفسهم. وإن لم يكن الهدف في هذا البحث الدراسة التفصيلية للغة ابن عربي وأسلوبه إلا أن طبيعة البحث تقتضي الإشارة إلى كيفية تشكل الأسلوب لاستكمال سلسلة حلقات الدراسة.

ومن تلك الجوانب الهامة الأساسية هي :

أولاً : الجانب النفسي ودوره في اللغة.

ثانيًا :: الجانب الاجتماعي ودوره في اللغة.

ثالثًا : الجانب الفكري ودوره في اللغة.

---

(١) ـ مرتبة الوجود ١٧٤/١ ، وانظر : تفصيل العوامل الأسرية والأسفار والشيوخ الذين تلقى عنهم ابن عربي وغير ذلك من أخبار حياته الشخصية ، القسم الأول من كتاب «ابن عربي حياته ومذهبه» لآسين بلاثيوس.

أولاً : الجانب النفسي ودوره في معرفة اللغة عند ابن عربي :

يقول الدكتور عبد المجيد منصور في كتابه (علم اللغة النفسي) : ومن المتفق عليه بين علماء النفس أن جانبًا كبيراً من شخصية الفرد تظهر ملامحها ويمكن الحكم عليها عن طريق الكلام الذي يصدر عن الفرد وأقواله وسلوكه اللغوي بوجه عام ، حيث إن هذا السلوك يكشف عن عاداته اللفظية وأسلوبه في التعبير ، ويكشف عن شخصيته بوجه عام ... ومن مجالات الدراسات النفسية للغة هو كيفية تحويل المتحدث للاستجابة إلى رموز لغوية ، وهذه عملية عقلية تفرد فيها الإنسان عن بقية المخلوقات(١) .

لذلك فإن هذا الجانب مهم جداً في دراسة وفهم أسلوب ابن عربي ، وذلك بإفراد المزيد من المساحات الزمنية في دراسة السيرة الذاتية لابن عربي خصوصًا تلك الأجواء التربوية في الخلوات ، ومجامع الصوفية ، التي تجعل نفسية المتلقي في حالة من الانفعالات المتميزة ، تنعكس على أسلوبه ولغته.

ثانياً : الجانب الاجتماعي ودوره في معرفة اللغة عند ابن عربي :

وفي جانب آخر يتحدث عبد المجيد منصور عن علم اللغة الاجتماعي فيقول : ويعنى هذا الفرع بتأثير المجتمع على اللغة واللغة على المجتمع .... لذلك تعد اللغة عند الباحثين في العلوم الاجتماعية من أهم مظاهر السلوك الاجتماعي ... وعندما يتعلم الفرد العبارات المناسبة لمختلف أوجه التعامل الاجتماعي ويرددها في الظروف المناسبة بالصيغة اللفظية أو الصيغة الكتابية فإنه يحاول أن يخضع سلوكه كفرد لما يقتضيه المجتمع(٢) .

وبمراجعة السيرة الذاتية لابن عربي في جانبها الاجتماعي نرى أن ابن عربي

---

(١) ـ انظر علم اللغة النفسي ص ١٤ ، ١٥ ، ٢١ ، ٣٢ ، بتصرف.

(٢) ـ علم اللغة النفسي ، ص ١٥ ـ ٣٣ ، بتصرف.

وتضع أمامه أساليب مدروسة ، فالمعروف أن الإنسان يتمهل في كلامه ويتخير ألفاظه وينتقي تعابيره ، وهو في هذا لا يسرد كلامًا محفوظًا ، ولا ينساق وراء عادة لفظية جامدة ، فهو قادر على أن يُنشئ الكلام ويركب الجمل المفيدة. وقد يتردد فيما يقول ، ويعيد النظر فيما يصدر عنه فيصححه أو يتدارك شيئًا فإن اللغة تزود الفكر بقوالب يتطبع فيها ، ولولاها لما خرجت من حيز الكمون ولأمر ما سميت اللغة العربية بلغة الضاد فهي من الإعراب ، أي الافصاح عن مكنون الفكر.

ثالثًا : محور الأحكام :

بعد هذا العرض لتلك المحاور يتلخص لدينا أن أسلوب ابن عربي يتضمن اتجاهين :

١ ـ الاتجاه الرمزي الإشاري الإيحائي : وهو الاتجاه الذي يعكس عقيدته الوجودية ومذهبه الوجودي، وذلك بإخفاء ما يبطن ، وهو ما أكده الكثير من دارسي ابن عربي في آرائهم وأحكامهم وتحليلاتهم ونتائجهم في السابق والحاضر.

٢ ـ الاتجاه الآلي التقني اللغوي : وهو الاتجاه الذي يبين الكيفية والآليات والعملية الميكانيكية التي تمت فيها عملية تشكيل وتكوين اللغة والقوانين التي تحكم لغة ابن عربي والجوانب الذوقية والوجدانية للغة ابن عربي.

فالاتجاه الرمزي الإشاري الإيحائي ، ركز على ماهية وهوية وصورة اللغة ، دون الإشارة أو التركيز على الجانب الآلي في توليد لغة ابن عربي ، والعكس كان في الاتجاه الآلي التقني الذي ـ بدافع ما ـ لم يشر إلى حقيقة وماهية وهوية لغة ابن عربي وتأويلاته وأغفل بيان عقيدته ومذهبه وأن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر ، بل وأصر على ذلك ببيان أن كل من سبقه قد جانبه الصواب.

ولذلك فإني أرى أن :

كانت له بيئتان يتفاعل ويتواصل معهما : البيئة الاجتماعية العامة : (المجتمع - الأسرة) ، والبيئة الاجتماعية الخاصة ، (الجماعة الصوفية). ويمكن أن نعتبر حديثه عن لقاءاته واتصاله بالملائكة ، والأقطاب ، والخضر ، وأرواح الأموات من الصالحين وغيرهم ، بيئة ثالثة ... وكلاً من تلك البيئتين أو الثلاث ، كانت له الصبغة السلوكية والصبغة اللغوية التي تتناسب مع تلك البيئات ، وإننا نراه يتسم بالعقلية الانتقائية لمفرداته اللغوية في البيئات الاجتماعية العامة ، لذا جاءت لغته في صبغتها الرمزية الإيحائية ، بينما كان يتسم بالعقلية التلقائية الحرة في بيئته الاجتماعية الخاصة والتي ساهمت في إفراز مصطلحات تعكس مصطلحاته الحقيقية(٢) .

هذه البيئة الاجتماعية الخاصة تتسم بأجواء معينة وبطبيعة مناخية خاصة تشكل محضنًا تربويًا ومنبراً فكريًا خاصًا ، لها قاموسها التربوي والفكري واللغوي وقنواتها الاتصالية النوعية ومفرداتها اللغوية ، لذلك فالبيئة الاجتماعية الخاصة عند ابن عربي (الجماعة الصوفية) كانت لها منظومة لغوية خرجت من رحم تلك البيئة الصوفية باعتبار أن لها عالمها الخاص ، لذلك كانت تتعامل مع بعضها بمفرداتها المنهجية الخاصة ومفرداتها اللغوية الخاصة ، أدت إلى أن تبرز في البيئة الاجتماعية العلمية كجماعة لغوية متميزة ، هذه الجماعة اللغوية هي :

---

(١) ـ للوقوف على أسماء وأشخاص من اجتمع بهم ابن عربي أو رآهم : انظر كتاب : «محيي الدين ابن عربي ترجمة حياته من كلامه» ص ٦٤ ، ٦٥ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦.

(٢) ـ ولهذا نجد ابن عربي في مقدمة كتابه «الفتوحات المكية» يصرح أنه لا يخاطب شريحة ثقافية واحدة وإنما يخاطب مستويات ثقافية متعددة ، لكل مستوى ، عقيدة تليق بهم فهناك عقيدة الفقهاء والمتكلمين ، وهناك عقيدة الخواص الصوفية ، ثم هناك عقيدة الخلاصة الذين هم أهل الوحدة وقد صرح أن عباراته ستكون غامضة في التعبير عن هذا المعتقد لأهميتها وخطورتها قال: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددةً في أبواب هذا الكتاب» الفتوحات المكية ٣٨/١.

«الجماعة التي تتشابه فيها مجموع العبارات التي تعامل بها أبناؤها على نحو يمكنهم من الفهم المتبادل ... وهذا المجموع من العبارات في الجماعة اللغوية يصدر عن بيئة لغوية واحدة ، وتشابه مجموع العبارات التي يتعامل بها أفراد الجماعة هو الذي جعل من الجماعة ، جماعة لغوية واحدة»(١) .

ثالثاً : الجانب الفكري ودوره في معرفة اللغة عند ابن عربي :

وإذا أردنا معرفة لغة ابن عربي وخصائص أسلوبه فلابد من معرفة الجانب الفكري لابن عربي ، وذلك لما لهذا الجانب من التأثير والتغير في الصياغة الخاصة التي ميزت أسلوب ابن عربي .

وتأتي أهمية الجانب الفكري في صدارة جميع الجوانب الأخرى التي تعتبر مفسرة مكملة له ، ننوه بهذا رداً على أطروحة الدكتورة سعاد الحكيم في دراستها للغة ابن عربي واستبعادها أو تقليلها لأهمية الجانب المعرفي والفكري والعقدية في تكوين أساليب ابن عربي.

وتأكيداً على الاتصال الوثيق بين اللغة والفكر ، نقول : إن الانسان يتميز عن سائر المخلوقات بالقدرة على التصوير والتجريد والتحليل والتركيب. والتقدم الذي وصل إليه الانسان مرجعه اللغة التي تخدم الفكر ، وتقدم له القوالب التي تصاغ فيها المعاني ، ولذلك فإنّ من وظائف اللغة :

آ ـ أنها وسيلة لإبراز الفكر من حيز الكتمان إلى حيز الظهور.

ب ـ أنها عماد التفكير الصامت والتأمل ، ولولاها لتعذر على الإنسان أن يستخرج الحقائق عندما يسلط عليها أضواء الفكر.

فالعلاقة بين اللغة والفكرة وطيدة ، فاللغة تقدم للفكر تعاريف جاهزة وتصف خصائص الأشياء وتساعد الفرد في عمله عن طريق تزويده بصيغ وتعابير مناسبة،

---

(١) ـ علم اللغة النفسي ص ٣٦ بتصرف.

١ ـ العوامل الذاتية والموضوعية ساهمت في تشكيل وتكوين لغة ابن عربي وأسلوبه.

٢ ـ وأن طبيعة لغته كانت وثيقة الصلة بالعامل الاعتقادي والتصوري ، باعتبار أن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر ، وهذا هو أهم ما يجب توكيده في هذه الدراسة.

٣ ـ أن الجانب الآلي والتقني هو موطن اهتمام البحوث اللغوية والأدبية والبلاغية البحتة ، وكذلك فإن هذا الجانب الآلي لا يكشف عن حقيقة وماهية وأبعاد الخصائص الأسلوبية الدقيقة لابن عربي. وأن الاعتماد على عامل واحد في الدراسة والمعرفة للغته وهو دراسة المصطلح فقط ، دون الإحاطة بالعوامل المختلفة والاستفادة من الدراسات السابقة قصور في البحث.

وعليه فيمكن أن نصنف لغته إلى الآتي : ـ

ـ أن لغته تعكس عقيدته ومذهبه الوجودي.

ـ أن لغته تعكس مهاراته وقدراته اللغوية.

ـ أن لغته تعكس تراثه اللغوي والأدبي الواسع (من المفردات والمصطلحات والصياغات اللغوية والتشبيهات ...).

ـ أن لغته تعكس تميزه عن غيره. بتكوين مدرسة (شكلاً ومضمونًا) (لغةً وفكرًا) ، امتد أثرها إلى من جاء بعد من المتصوفة.

* * *

ثالثًا: الخصائص الأسلوبية لابن عربي في كتابه "فصوص الحكم":

نلخص في هذه الفقرة المميزات التي تفردت بها لغة ابن عربي، والخصائص الأسلوبية لطبيعة لغته بوجه عام وفي كتاب «فصوص الحكم» بوجه خاص. ويمكن أن نجملها بما يلي:

«فهو إما أن يجريها على ظاهرها، إن كان ظاهرها مراده، وإلا بأن لم يجد في ظاهرها ما يؤيد ويوافق ما ذهب إليه استعمل أسلوب الحيل والتأويلات الباطنية. كما أن أسلوبه في الاستدلال بالنصوص الشرعية لا يخلو من تعسف وتكلف مفتعلين يفسدان مبنى ومعنى النصوص الشرعية. لذا تجده يصل بين النصوص المتباعدة وصلاً غريبًا، أو يفصل بينها في مواضع أخرى حيث لا يصح الوصل هناك ولا الفصل هنا، لكنه ما ارتكبه إلا لتطويع تلك النصوص لأفكاره وآرائه»[(١)].

ثم يضرب الباحث بعض الأمثلة على كل صورة من الصور السابقة، فأما مثال استدلاله بظاهر النصوص، فكاستدلاله بقوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[(٣)]، وحديث: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها .....»[(٤)]. حيث يستدل بظاهر هذه النصوص على تأكيد وتصحيح مذهبه في وحدة الوجود، وأن الخلق هو بعينه الحق سبحانه وتعالى.

---

(١) ـ انظر: رد الفصوص ١/٦٠٢.

(٢) ـ سورة الحديد آية (٤). انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية ص ١٥٧ من الفصوص.

(٣) ـ سورة الأنفال: ١٧.

انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية ص ١٨٥ من الفصوص.

(٤) ـ انظر كلام ابن عربي حول هذا الحديث ص ١٠٧، ١٨٩ من الفصوص. وسيأتي تخريجه في النص المحقق.

وأما مثال استدلاله ببواطن النصوص ، التي يستشفها من عنده ، فكاستدلاله على مذهبه في وحدة الوجود بقوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾[(١)] ، وقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾[(٢)] ، وقوله تعالى : ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾[(٣)] ، وقوله : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ﴾[(٤)] ، وقوله : ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾[(٥)] ، وقوله تعالى على لسان لقمان: ﴿ يا بني إنها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ﴾[(٦)] ، وقوله : ﴿ بل هم في لبس من خلق جديد ﴾[(٧)] ، وقول النبي ﷺ، في الحديث القدسي : « .... ، اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي »[(٨)] .

---

(١) ـ سورة الحديد : ٣.

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٧٣ من الفصوص.

(٢) ـ سورة فصلت : ٥٣.

انظر كلام ابن عربي حولها ص ٦٩ من الفصوص.

(٣) ـ سورة غافر : ١٥

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٩٤ من الفصوص.

(٤) ـ سورة النساء : ١

انظر كلام ابن عربي حولها ص ٥٦ ، ١١٢من الفصوص.

(٥) ـ سورة هود : ٥٦

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٠٦ وما بعدها من الفصوص.

(٦) ـ سورة لقمان : ١٦

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٨٨ من الفصوص.

(٧) ـ سورة (ق) : ١٥

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٢٥ من الفصوص.

(٨) ـ لم أقف على الحديث بهذا اللفظ ، وقد ذكر السيوطي في تفسيره «الدر المنثور» عند قوله تعالى : ﴿فلا أنساب بينهم يومئذ﴾ [المؤمنون ١٠١] أحاديث متعددة في النسب ولكن ليس فيها النص المذكور.

أما مثال الوصل والفصل فكوصله قوله تعالى : ﴿ إلا قوم يونس ﴾[(١)] بقوله تعالى : ﴿ فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده ﴾[(٢)] ، وقد أورد ابن عربي الآيتين متصلتين على أنهما آية واحدة. ليدلل على كلامه بأن عدم نفع الإيمان ساعة البأس إنما هو في الدنيا ، لا في الآخرة وما ذاك إلا ليحكم بإيمان فرعون ونجاته[(٣)] .

ومثاله أيضًا كفصله لفظ الجلالة «الله» عن «أعلم» وذلك في قوله تعالى : ﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾[(٤)] وذلك يجعل «رسل الله» مبتدأ خبره «الله»، فيكون المعنى رسل الله هم الله ، وأعلم خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هو أعلم»[(٥)] .

٢ ـ استخدام التشبيهات والتمثيلات البيانية والصور البلاغية والعبارات الوجدانية الخيالية :

استهدف ابن عربي من وراء استخدام التشبيهات والتمثيلات البيانية والأمثال لتحقيق صيغة تقارب بين الصورة والفكرة ومثال ذلك تشبيه ظهور الكثرة عن الواحد ، واللذان هما حقيقة واحدة في الواقع ، بظهور الصور عن المرآة[(٦)] .

وكذا تشبيهه العلاقة السابقة بمراتب الأعداد ، وأن الأعداد كلها ظهرت عن الواحد[(٧)] .

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضًا بتنوع الصور واختلافها على الهيولى[(٨)] .

---

(١) ـ سورة يونس ، الآية (٩٨) .
(٢) ـ سورة غافر ، الآية (٨٥).
(٣) ـ انظر : فصوص الحكم ص ٢١١.
(٤) ـ سورة الأنعام : ١٢٤.
(٥) ـ انظر : فصوص الحكم : ص ١٨٢.
(٦) ـ انظر : فصوص الحكم ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ١٨٤.
(٧) ـ انظر : فصوص الحكم ص ٧٧.
(٨) ـ انظر : فصوص الحكم ص ١٢٤ ، ١٢٥. والهيولى : لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة . تعريفات الجرجاني ص(٢٧٩).

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضًا بظل أو ظلال الشخص الواحد[١].

يلاحظ أنه حينما يستعين بمثل هذه الصور وتلك العبارات ، لا يريد الأخذ بها بجميع لوازمها ، وإلا تعارضت مع فكره ومذهبه ، لكنه يريد مجرد تقريب الصورة والفكرة للقارىء من خلال تلك الأمثال والتشبيهات[٢].

٣ ـ وفرة المصطلحات والمفردات الفلسفية والصوفية في صياغة ابن عربي لأفكاره ومذهبه : والسبب في ذلك يعود إلى أن موضوعات ابن عربي لم تكن فلسفية خالصة ، أو صوفية صرفة ، وإنما هو يتناول مباحث وموضوعات يتداخل فيها التصوف بالفلسفة ، ومن ثم فهو متصوف فلسفي، والمسائل الكبرى التي تناولها ، كمسألة العلاقة بين الحق والخلق ، وحقيقة الوجود ، جعلته يشحن كتاباته بألفاظ ومصطلحات الصوفية والفلاسفة. فمن أمثلة المفردات الفلسفية :

« «الوجود » و«العدم» ، و«الجوهر» و«العرض» ، و«الصورة» و«الهيولى» ، «القدم» و«الحدوث» ، «الماهية» ، و«الهوية» و«الفيض».»[٣].

ومن أمثلة المفردات الصوفية :

«الحقيقة المحمدية» و«الإنسان الكامل» و«التجلي» و«الكشف» و«حضرة الخيال» و«الجمعية الإلهية» و«حقيقة الحقائق» و«النفس الرحماني» و«القطب» و«الباطن» و«الظاهر»و«وحدة الشهود »[٤] ، .... إلخ. والكتاب مليء بالمصطلحات الصوفية والفلسفية ، مع ما يتميز به ابن عربي من القدرة على ابتكار مصطلحات جديدة ، من خلال مزاوجته بين مصطلحين أحدهما صوفي والآخر فلسفي ، وابتكار صور اصطلاحية لم تكن معهودة من قبل.

---

(١) ـ فصوص الحكم ص ١٠١.

(٢) ـ انظر : رد الفصوص ٦٠٤/١.

(٣) ـ للوقوف على معاني هذه المصطلحات انظر : تعريفات الجرجاني ، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي .

(٤) ـ حول هذه المصطلحات انظر : المعجم الصوفي المختص باصطلاحات ابن عربي للدكتورة سعاد الحكيم .

ومثـال ذلك مزاوجتـه بين مصطلح «التـجلي»[١] وهو من مـفـردات الفكر الصوفي ، ومصطلح الفيض[٢] وهو من اصطلاحات الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. فيزاوج بينهما في صورة «تجلي الله بالفيض» ، ولكنه مع هذه الاستعارة اللفظية التي أخذها من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، إلا أنه ذهب بها إلى وجهة مغايرة تتسق مع فلسفته الوجودية[٣].

ومن أساليبه في المزاوجة بين المصطلحات أنه يأخذ مصطلحًا فلسفيًا ويضيف إليه كلمة محايدة ليس لها موقع في المذاهب الفلسفية أو الصوفية ، ليعطيها معنى جديداً لم يسبق إليه ابن عربي ويكون من خصوصيات مذهبه. ومثاله : إضافته لفظ الأقدس ولفظ المقدس للفيض فخرج بمفهومي «الفيض الأقدس» و«الفيض المقدس»[٤] اللذين لهما موقع هام في نظرية الخلق ومفهوم صدور العالم أو تكثر الحق في الأعيان الثابتة.

٤ ـ غموض رموزه وإشاراته :

احتوت صفحات عديدة من كتابه (فصوص الحكم) على الأساليب الرمزية والإشارية المغلقة ، والتي أدت إلى صعوبة واستشكال فهم معاني كلماتها وألفاظها ومصطلحاتها، وفهم مراميها،« فإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية ، بوجه عام، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي ، فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه

---

(١) ـ انظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، للكلاباذي ، ص ١٢١ ، اللمع للطوسي ، ص ٤٣٩ ، معجم ألفاظ الصوفية ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) ـ انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ٢٩١ وما بعدها ، المعجم الفلسفي ١٧٢/٢.

(٣) ـ انظر : تعليقات عفيفي على الفصوص ٢/ص ٩ ـ ١٠.

(٤) ـ انظر تفصيل هذين الفيضين في : تعليقات عفيفي على الفصوص : ٧/٢ ، ٢٧ ، ٨٦ ، ١٤٥. المعجم الصوفي ص ٨٨٩ ، ٨٩٣ ، اصطلاحات الصوفية للقاشاني ص ١٥٦ ، شرح الجامي على الفصوص ٢١/١.

قد صارا مضرب المثل[١] ، فالقارىء لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية ، أو بمقصود ابن عربي من كلامه ، حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجيًا تحت ستار من الرمزية[٢]. وقد أجمل الدكتور أبو العلا عفيفي الأسباب التي حدت بابن عربي إلى استعمال هذا الأسلوب الغامض في عدة نقاط ، حيث قال :

إن ابن عربي يتعمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه ، فعبارته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع ، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ، ولو أن من يعمق النظر في معانيه ويدرك مراميه ، لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه. أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق ، فهو يتخيل دائمًا وجود أعداء العلم الباطن ، أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه ، ويقنعهم بأساليبهم ويدعم أقواله بالآيات والأحاديث ، ثم يمضي في تخريج مذهبه من تلك الآيات والأحاديث ، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية ، والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود[٣].

وكذلك قوله في الفص السليماني : « .... ، كتب على نفسه الرحمة ، سبحانه ، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقًا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ، أعني رحمة الوجوب ، ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه.... »[٤].

---

(١) ـ من مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٦.

(٢) ـ من مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ١٠.

(٣) ـ من مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٧ ، ورد الفصوص ١/ ٦٠٥.

(٤) ـ فصوص الحكم ص ١٥١.

فقوله : «فإنه يعلم من هو العامل منه» يحتمل أن يكون المراد منه أن من كان من العبيد ، يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقًا لأفعاله ، فإنه يعلم من هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ، بمعنى أن الفاعل لجميع أفعاله هو الله ، ويحتمل أن يكون المراد منه ، أن العبد الذي يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله ، يعلم ما يفعل منه ، أي يعلم العضو الذي يقوم بالعمل ، فيستحق الجزاء[(١)].

٥ ـ الإيجاز :

استخدم ابن عربي الصيغة الإيجازية بحيث خرجت مفرداته وعباراته من المعنى الأحادي والصورة الأحادية إلى صورة تطرح معاني كثيرة بحيث تقدم معنى مباشر ومعان إيمائية أو تحتمل عباراته فهومًا متعددة .. ومن ذلك قوله في الفص اليوسفي : «من وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها ، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلك أثرها. ﴿ قل هو الله أحد ﴾ من حيث عينه ، ﴿ الله الصمد ﴾ من حيث إستنادنا إليه ، ﴿ لم يلد ﴾ من حيث هويته ونحن ، ﴿ ولم يولد ﴾ كذلك ﴿ ولم يكن له كفوًا أحد ﴾ كذلك فهذا نعته ، فأفرد ذاته بقوله : ﴿ الله أحد ﴾ ، وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ، ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض ، وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت ، فهو غني عنها ، كما هو غني عنا»[(٢)].

فأي معنى يريد أن يقدمه فيما يحتمله النص الموجز :

(١) المعنى الأول : نحن المتصفون بظهور الولد منا وظهورنا من آبائنا وهذا هو المعنى المنظور.

---

(١) ـ من تعليقات عفيفي على الفصوص ٢/٢٠٧.

(٢) ـ فصوص الحكم ص ١٠٥.

(٢) المعنى الثاني : نحن المتصفون بالولادة بمعنى الظهور عن الحق لا الحق متصف بذلك وهذا هو المعنى المضمر.

وقوله أيضًا : «وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا» كلام مجمل يحتمل أكثر من معنى ، فقد يراد به أن الكثرة ظهرت في الذات الإلهية الواحدة لتجليها في الأسماء والنعوت الإلهية التي نعرفها ، وقد يراد بها أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا ، أي لظهورها في صور الممكنات وصفاتها[١].

ومن ذلك قوله في الفص الإسماعيلي : «..... منع أهل الله التجلي في الأحدية ، فإنك إن نظرته به فهو الناظر نفسه ، فما زال ناظراً نفسه بنفسه ، وإن نظرته بك فزالت الأحدية أيضًا ، لأن ضمير التاء في «نظرته» ما هو عين المنظور فلابد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً ، فزالت الأحدية ، وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه ، ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور»[٢].

فابن عربي لم يوضح ماذا يريد على وجه التحديد :

هل هي الصورة الأولى : «ان نظرته به»؟.

هل هي الصورة الثانية : ان نظرته بك»؟.

هل هي الصورة الثالثة : «ان نظرته به وبك»؟.

هل يعني بالصور الثلاث أم ماذا؟.

٦ ـ توظيف مصطلحات انتقائية :

ذهب ابن عربي في كتابه فصوص الحكم إلى (اختيار) مفردات ومصطلحات معينة مختارة من المفردات والألفاظ الشرعية والفلسفية وصياغتها في صيغة جديدة تقدم للقارىء معاني ومفاهيم أخرى غير المقصود منها والمتعارف عليها

---

(١) ـ من تعليقات أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم ص ١١٤.

(٢) ـ فصوص الحكم ص ٩١.

بحيث يضمنها ويسوقها لتخدم اتجاهه الفلسفي ومذهبه الفكري ومسلكه الصوفي بعد تفريغ تلك المفردات والكلمات من معانيها الحقيقية والأمثلة على ذلك عديدة فمنها ما قاله في فص يعقوب ، عليه السلام ، عند حديثه عن معنى «الدين» ، إذ قال في قوله تعالى : ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[آل عمران، ١٩]: «وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك ، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقدت أنت إليه ، فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى ، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة ، فالعبد هو المنشيء للدين ، والحق هو الواضع للأحكام ، فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين من فعلك»(١) .

ويعلق الباحث عبد الله الملا على ذلك فيقول :

«ويلاحظ من هذا النص أن ابن عربي يفرغ كلمة «الدين» من معناها المعهود والمعروف، والذي هو المنهج السماوي والشرع الرباني الذي أمر الله عباده باقامته والخضوع له ، ويأخذ بمعناها اللغوي المتمشي مع مذهبه في وحدة الوجود، فهو يفهم الدين على أنه مجرد الانقياد ، ولما كان العبد وفعله صورة ومظهراً من مظاهر تجليات الحق ، فتحقق ظهوره وتوالي التجليات عليه ، مع قيام النِسَب والأحكام به ، هو إقامة من العبد للدين ، إذ هو منقاد لظهور تجليات الحق فيه وعليه. فهذا هو الدين الذي يعنيه ابن عربي في كلامه السابق»(٢) .

وأيضًا ما نص عليه عن معنى «الصراط المستقيم» ، حيث قال في فص هود عليه السلام :

إن الله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

---

(١) ـ فصوص الحكم ص ٩٥.

(٢) ـ انظر : رد الفصوص ٦٠٠/١.

﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ، إن ربي على صراط مستقيم﴾ [هود ، ٥٦] فكل ماشٍ فعلى صراط مستقيم ، فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ، ولا ضالون .... ، وما ثَمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره ، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم»(١) .

«فابن عربي يخرج معنى «الصراط المستقيم» عن مدلوله الموضوع له والمتبادر إلى الذهن ، والذي هو منهج الله وشرعه الذي أنزله في كتبه إلى معنى آخر يتفق مع فكرته الفلسفية . فهو يعني بالصراط المستقيم ، الطريق الذي يسير فيه الكون في ظهوره وبروزه وقبوله للتجليات الإلهية ، فهو طريق واحد مستقيم تمشي عليه جميع الكائنات ، وهو طريق ظهورها من فيض الله وتجلياته ، فالحقيقة التي ينادي بها ابن عربي أن الكل على طريق مستقيم ، لأن الكل ماش في هذا الطريق ، شاء أم أبى»(٢) .

وأيضًا ما ورد في فص سليمان عليه السلام حيث قال :

«فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان ، إذ قالت «مع سليمان» فتبعته. فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك. كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه لكون نواصينا بيده ، ويستحيل مفارقتنا إياه ، فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، فإنه قال ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [الحديد، ٤] ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا ، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه ، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى»(٣) .

وهناك العديد من الأمثلة والشواهد على ذلك مثل (الصلاة ، القرآن، المكر، السجن ، الشيطان ، والعبادة) ... وغيرها.

---

(١) ـ فصوص الحكم ص ١٠٦.

(٢) ـ رد الفصوص ٦٠١/١.

(٣) ـ فصوص الحكم ص ١٥٧ ، ١٥٨.

المبحث الرابع

أهم مسّائل الكتاب

١ - عقيدة وحدة الوجود :

وحدة الوجود هي القضية الكبرى التي تعبر عن مذهب ابن عربي ، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية ، وهي الفكرة التي استبدت بعقله ، واستولت على مشاعره ، فصدر عنها في كل ما يقول ، وعرج عليها في تفسير كل شيء ، وفي ضوئها أول القرآن والحديث وطوعهما لمذهبه [١] .

وخلاصة هذه الفكرة أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة في صفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير ، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت : هي « الحق » ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها ، أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت : هي : « الخلق » أو العالم ، فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وغير ذلك من المتناقضات ، ولكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات لا في الحقيقة [٢] .

ويتلخص مذهبه في عبارته القصيرة الواردة في الفتوحات « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها » [٣] ، فهو يقرر فيها وجود الأشياء ووجود خالق لها ، كما يقرر الوحدة الذاتية أو العينية للاثنين : الخالق والمخلوق ، وفي البيتين الآتيين لابن عربي إشارة إلى هذا المعنى وهما :

---

(١) - ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ، الكتاب التذكاري ، ص ١٥ .

(٢) - مقدمة فصوص الحكم ، لأبي العلا عفيفي ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٣) - الفتوحات المكية ٤٥٩/٢ .

ياخالق الأشياء في نفسه   أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه   فيك فأنت الضيق الواسع [(١)]

ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون [(٢)] .

ومن ثم فهو حريص أن يؤكد ظهور الحق في أعيان الممكنات بعشرات النصوص ، منها قوله : « فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات » [(٣)] .

وقال عن الله سبحانه وتعالى : « إنه عين الأشياء ، والأشياء محدودة ، وإن اختلفت حدودها ، فهو محدود بكل محدود ، فما يحد شيء إلا وهو حد الحق ، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات .ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود ، فهو عين الوجود » [(٤)]

وقال : « فمن فتح الله عليه رآه في كل شيء أو عين كل شيء » [(٥)] .

وقال : فعين الخلق عين الحق فيه   فلا تنكر فإن الكون عينه [(٦)] .

وقال : « ثبت أنه ما في الوجود إلا الله العين ، وإن تكثرت في الشهود ،

---

(١) ـ فصوص الحكم ، ص ٨٨ .

(٢) ـ دراسة كتاب الفتوحات المكية لأبي العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ، ١/١٦٧ .

(٣) ـ فصوص الحكم ١/١٠٣ .

(٤) ـ فصوص الحكم ١/١١١ .

(٥) ـ الفتوحات المكية ٣/٢٤٧ .

(٦) ـ الفتوحات المكية ٣/٤٧١

فهي أحدية في الوجود ، ضرب الواحد في الواحد ضرب الشيء بنفسه ، فما يعطي غير جنسه »[١] إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي طفحت بها مصنفات ابن عربي ، والتي تظافرت في إثبات معتقده في أن هذه الموجودات «الممكنات» ماهي إلا صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات .

ولكن ابن عربي يواجه مشكلة في الوجود ، وهي هذه الكثرة التي تربو عن الحصر، وهذا التعدد الذي تشهد به الحواس ويقره العقل ، فكيف نوفق بين القول بوحدة الوجود وبين تكثر الممكنات في الوجود ؟

يجيب ابن عربي بأن ثنائية الحق والخلق من أحكام العقل والنظر والحس ، لا الذوق والكشف ، فهي ثنائية موهومة زائفة ، لأن العقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ، ولا يستطيع إلا أن يدرك المتعدد المتكثر[٢] « فالذي يحدث الكثرة في الوجود هو أحكامنا على الموجودات ، أما حقيقة الموجودات فواحدة »[٣] .

---

(١) ـ الفتوحات المكية ٣٥٧/٤ ، ولابن عربي نصوص عديدة يشبه فيها صلة الله بالعالم الذي هي مظاهر تجلياته ، بصلة العدد واحد بما يظهر عنه من الأعداد .

انظر : الفصوص ص ٧٧ ، ٧٨ ، الفتوحات ٤٩٤/٣ ، ٦٣/١ ، كتاب الأحدية ، ص ٥ ، كتاب الجلالة ، ص ٩ ، الفناء في المشاهدة ، ص ٢ ، تعليقات عفيفي على الفصوص ، ص ٥١ .

وابن عربي يستمد ثقافته في الحروف وفلسفتها من العرفانية اليهودية المتمثلة في « القبالة » ومن غيرها من الثقافات القديمة . انظر : الرمز الشعري عند الصوفية للدكتور عاطف جوده ، ص ٣٩٣ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

(٢) ـ دراسة كتاب الفتوحات ، لابي العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ١٦٧/١ .

(٣) ـ التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ١٩٦ .

وقد اختلف الباحثون لفلسفة ابن عربي الوجودية ، هل هي ذات طبيعة مثالية روحية « تقرر وجود حقيقة عليا هي الحق الظاهر في صور الموجودات ، وتعتبر العالم الظل لصاحب الظل »[(١)] كما يؤكد أبو العلا عفيفي في كل مناسبة يتكلم فيها عن ابن عربي ، أم أن وحدته الوجودية ذات طبيعة مادية ، بمعنى أن الحقيقة الوجودية هي ذلك العالم المادي الماثل أمام حواسنا ، كما يصورها حسين مروة[(٢)] .

ولا فرق عندي بين الرأيين إذ أن المحصلة النهائية لكلا الرأيين تفضي إليها نتيجة واحدة وهي الإلحاد في ذات الله وأسمائه وآياته ورسله وشرائعه ، وتعطينا عقيدة لا يعرفها علماء المسلمين فضلاً عن عوامهم .

٢ ـ القول بوحدة الأديان :

إذا كانت فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي تمثل المحور الأساسي لمذهبه ، فإن فكرة وحدة الأديان وأن كل من عبد شيئًا فقد عبد الله نتيجة حتمية لفكرة وحدة الوجود ، ومرتبطة بها ارتباطًا محكمًا . ذلك أنه لما كان الوجود واحداً وهو وجود الحق جل وعلا ، وكانت مظاهر العالم تجليات الحق وصوره ، كان وبلا شك، في كل مظهر من مظاهر العالم نسبة من الألوهية بحيث يصدق أن يطلق عليه إله بالتذكير ؛ لأنه عبارة عن مجلى من مجالي الحق وصورة من صوره اللامتناهية[(٣)] . ولا فرق عند ابن عربي بعد ذلك بين هذه الأديان سماويها وغير سماويها ؛ إذ

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ص ١٩٧ ، وانظر مقدمة الفصوص ، ص ٢٦ ، ابن عربي في دراساتي ، ص ١٦ من الكتاب التذكاري ، دراسة كتاب الفتوحات ١٦٧/١ ، من كتاب تراث الإنسانية .

(٢) ـ النزعات المادية في الإسلام ٢٧١/٢ ـ ٢٩٦ .

(٣) ـ انظر تفصيل مذهبه في وحدة الأديان من كتاب أضواء على التصوف للدكتور طلعت غنام ، ٢٦١ وما بعدها ، مرتبة الوجود ، ٥٠٦/٢ ـ ٥٢٦ .

الكل يعبدون الإله الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات ، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه هو التحقق من وحدته الذاتية معه ، وإنما الباطل من العبادة أن يقصر العبد ربه على مجلى واحد دون غيره ويسميه إلهًا (١) .

وخلاصة مذهبه في العبادة : أنه ما من عابد في هذا الوجود إلا وقد أصاب في عبادته ، فإن عبد الله المطلق فقد أصاب النسبة والرتبة ، وإن عبد مجلى مخصوصًا أيا كان هذا المجلى ، حجراً ، أم شجراً ، أم إنسانًا ، أم شيطانًا ، أم ملكًا ، وحتى النملة وما تناهى في الصغر والكبر فقد أصاب هذا العابد المرتبة وأخطأ في النسبة ، والكل في رحمة الله ؛ لأن من أخطأ النسبة فخطؤه عرضي زائل إذ هو أصاب الرتبة التي هي الأصل (٢) .

ويشرح ابن عربي في الفص الرابع والعشرين الذي سماه « فص كلمة أمامية في كلمة هارونية » الأساس الذي ترتكز عليه العبادة في دين وحدة الوجود ، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله .

فكل معبود إنما هو مجلى من مجالي الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات (٣) . فبوحدة الوجود تسوق صاحبها إلى وحدة المحبوب وإن تعددت صوره ، وأن الحق « الله » هو المحبوب على الاطلاق والمعبود على الاطلاق ، وذلك لأن جوهر العبادة هو الحب ، وأنه الجميل على الاطلاق ، ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود (٤) .

---

(١) ـ دائرة المعارف الإسلامية ، الهامش ، ٢٣٣/١ ، أضواء على التصوف ص ٢٦٢ .

(٢) ـ انظر : مرتبة الوجود ٥٠٦/٢ وما بعدها .

(٣) ـ تعليقات عفيفي على الفصوص ٢٨٤/٢ .

(٤) ـ عذراء في حياة صوفي، مقال لأبي العلا عفيفي، نشره في مجلة الهلال، يوليو سنة ١٩٤٧، =

ومن نصوصه الكثيرة في هذا المعتقد ، قوله : « إن للحق في كل معبود وجهًا ، يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله ، في المحمديين : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه . . أي حكم ، . . . . ، فما عبد غير الله في كل معبود »[1] ، وقال : « الذين عبدوا غير الله قربة إلى الله ما عبدوا إلا الله »[2] ، وقال : «قد قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب تصويب كل اعتقاد وصحة كل مقالة عقلية في الله »[3] .

ومن أبياته المشتهرة في هذا الباب :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت   ركائبه ، فالحب ديني وإيماني[4]

وقال :

عقد الخلائق في الاله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[5]

= حلل فيه الباحث موقف ابن عربي من « النظام » تلك المرأة الجميلة التي تغزل فيها ابن عربي وألف من أجلها « ترجمان الأشواق » . بين الباحث في مقاله هذا أن « النظام » بنت الشيخ مكين الدين بن رستم المقيم بمكة لم تكن في الحقيقة إلا مجلى من المجالي الإلهية ، وصورة من صور الجمال الإلهي التي هام بها ابن عربي .

(١) ـ فصوص الحكم ، ص ٧٢ .

(٢) ـ الفتوحات المكية ١٠٦/٤ .

(٣) ـ الفتوحات المكية ٣٢٤/٣ .

(٤) ـ ترجمان الأشواق ، ص ٤٣ .

(٥) ـ الفتوحات المكية ، ٢٧٩/٤ .

وقال :

لـــولا الـوجـود ولـــولا ســـر حكمتـــه   ما كان يعبد في العُزّى وفي اللات [(١)]

٣ ـ الإنسان الكامل [(٢)] أو الحقيقة المحمدية :

تعتبر نظرية الإنسان الكامل أحد متولدات مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ولمصطلح الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية مترادفات كثيرة في تراث ابن عربي الصوفي مما أوقعت الخلط عند بعض الباحثين في هذا الموضوع ، ومن هذه المصطلحات : العقل الأول [(٣)] ، اللوح المحفوظ [(٤)] ، الروح الكلي [(٥)] ، الحق المخلوق به [(٦)] ، مركز الدائرة [(٧)] ، عرش الله [(٨)] . . . وغيرها .

---

(١) ـ الفتوحات المكية ١٣٢/٣ ، وللوقوف على نصوص ابن عربي في وحدة الأديان وصحة كل عقيدة، وفي أن كل من عبد شيئًا فقد عبد الله . انظر : الفصوص : ٧٢/١ ، ١٠٦ ، ١١٤ ، ١٥٧،الفتوحات ٣٦٦/١ ، ٣٢٨ ، ٢٩١/٢ ، ٤٠٥ ، ٥٩١ ، ٦٦١ ، ٢٤٨/٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢٤ ، ١٠٠/٤ ، ١٠٢ ، ٢١١ ، ٢٦٠ ، ٢٧٩ ، كتاب المسائل ، ص ١٣ ، ١٤ ، ١٨ ، كتاب الجلال والجمال ، ص ١١ ، ديوان ابن عربي ، ص ٤٦٧ .

(٢) ـ يرى نيكلسون أن ابن عربي هو أول من استعمل عبارة الإنسان الكامل ، بينما يذهب الدكتور كامل الشيبي إلى أنه استقاها من رسائل إخوان الصفا ، وبالتحديد من العبارة التالية : « . . . ولما رأيناك ـ المقصود المريد الإسماعيلي ـ بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة ، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتمك النصيحة ولا نؤدي إليك الأمانة لئلا ترانا بين الخيانة ، وليصح عندك قول نبينا الصادق الفاضل السيد الكامل : سافروا تغنموا » . راجع كتاب الصلة بين التصوف والتشيع ، وقارنه بكلام ماسنيون بخصوص الأصول التاريخية لفكرة الإنسان الكامل ، من كتاب الإنسان الكامل في الإسلام . جمع وتحقيق وترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١١٣ .

(٣) (٤) (٥) ـ عقلة المستوفز ، ص ٥٢ .

(٦) ـ إنشاء الدوائر ، ص ١٧ ، عقلة المستوفز ، ص ٥١ ، من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ، مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣م .

(٧) ـ التدبيرات الإلهية ، ص ١٢٨ .

(٨) ـ التدبيرات الإلهية ، ص ١٢٣ ، كتاب الجلالة ، ص ٤ ، بلغة الغواص ، ص ١٠ .

ويعود السبب في كثرة هذه المترادفات إلى « أن كل مصطلح عند ابن عربي هو كلمة ترمز إلى حقيقة ، هي في الواقع واحدة لها وجوه عدة . فالحقيقة المحمدية مثلاً هي حقيقة واحدة تتعدد في وجوهها ونسبها ، فيأخذ كل وجه صفة تميزه من الوجوه الأخر ، وبالتالي اسمًا آخر ، وهكذا تتعدد الترادفات وكل منها له نسبة إلى هذه الحقيقة الواحدة وهو هي أيضًا ؛ لأنه يرمز إليها » (١) .

والأصل الذي استوحى ابن عربي منه نظريته في الإنسان الكامل هو نظرية الإله الإنساني الحلاجية التي قرر فيها مزج اللاهوت في الناسوت في الطبيعة الإنسانية (٢) . تلقف ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ، وطورها بحيث تنسجم مع البنيان العام لفكرة وحدة الوجود ، فلم يعتبر اللاهوت والناسوت طبيعتين منفصلتين ، وإنما اعتبرهما وجهين لحقيقة واحدة (٣) ، « إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتًا ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتًا » (٤) . ولا يقتصر تحقق هاتين الصفتين في الإنسان وحده بل في كل موجود من الموجودات إذ ترادفان صفتي الجوهر والعرض ، والظاهر والباطن ، « والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها ؛ ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لايدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق » (٥) .

---

(١) ـ المعجم الصوفي ، ص ١٥٩ .

(٢) ـ فلسفة وحدة الوجود ، نظلة الجبوري ، ص ١٨١ .

(٣) ـ ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه ، د . طلعت مراد بدر ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، عدد٢٤ ، المجلد السادس ، خريف ١٩٨٦م ، ص ٢٤ .

(٤) ـ مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٦ .

(٥) ـ مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٦ .

ولما كان الإنسان أكمل مجالي الحق ؛ لأنه « المختصر الشريف » و «الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . ولما كانت كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية وكمالات العالم الأكبر مؤهلة أن تنعكس في مرآة هذا العالم الأصغر (الإنسان الكامل) ، كان جديراً أن تكون له الخلافة عن الله دون سائر الخلق [(١)] .

ولم يختلط على دارسي ابن عربي عبارة أكثر من هذه العبارة (الإنسان الكامل) ؛ لأن ابن عربي نفسه يستعملها أحيانًا للكلام على الحقيقة المحمدية ، وأحيانًا يعبر عن آدم أو عن الكامل من الرجال أمثال أبي يزيد البسطامي وغيرهم . ولهذا يرد في هذا الموضع سؤال : من هو الإنسان الكامل بين هؤلاء ؟ وهل تعني هذه العبارة جنسًا يضم تحته الكثير من الأفراد ، أم هو اسم لحقيقة واحدة متميزة .

وهنا تتفق الإجابات على هذا السؤال من وجه وتختلف من وجه آخر .

فأبو العلا عفيفي فإنه يرى أن الإنسان الكامل « وهو المرموز إليه بآدم ، هو الجنس البشري من أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه ، والإنسان الكامل وإن كان مرادفًا للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي ، لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الإنسان وهو مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الاطلاق هو النبي ﷺ ، لا محمد النبي المبعوث ، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات » [(٢)] .

---

(١) ـ هذا ملخص كلام ابن عربي الذي أورده في « الفص الآدمي » . انظر الفصوص ٤٨/١ وما بعدها.

(٢) ـ مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٧ .

وقد وقع الاختلاف بين الدارسين لابن عربي حول صلة النور المحمدي بالنبي محمد ﷺ ، هل هما شيء واحد في فلسفة ابن عربي أم هما أمران مختلفان ؟ ثم ماهي طبيعة العلاقة بين الذات النبوية وبين النور المحمدي ؟

فأبو العلا عفيفي فقد صرح - كما في النص السابق - أنهما شيئان مختلفان وبين في دراساته [(١)] طبيعة العلاقة بين الحقيقة المحمدية والنبي محمد ﷺ ، فقال : « . . . وهي [(٢)] شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا مابين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء . فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان . . . » [(٣)] .

والذي يبدو لي أن هذا الكلام يخالف موقف ابن عربي من الحقيقة المحمدية صراحة ؛ إذ إن العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين أي نبي من الأنبياء تختلف عن العلاقة بينهما وبين النبي محمد ﷺ . تشرح الدكتورة سعاد الحكيم هذه العلاقة فتقول : « فالحقيقة المحمدية التي هي النور المحمدي والتي لها أسبقية الوجود على النشأة الجسدية المحمدية [(٤)] ، لها ظهور في كل نبي بوجه من الوجوه إلا أن مظهرها الذاتي التام واحد ، هو : شخص محمد ﷺ ؛ ولذلك يستعملها ابن عربي دون فصل بل على الترادف ، فكثيراً ما يقول محمد ﷺ ، وهو يقصد

---

(١) - لقد بحث أبو العلا عفيفي بتوسع « الحقيقة المحمدية » ضمن مقاله « نظريات الإسلاميين في الكلمة » . مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد الأول ، سنة ١٩٤٣ ، ص ٣٣ - ٧٥ ، وتعليقه على الفصوص ٢/٣١٩ - ٣٢١ .

(٢) - يريد الكلمة المحمدية .

(٣) - فصوص الحكم ٢/٣٢١ .

(٤) - للمقارنة انظر : ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه ، ص ٢٥ .

«الحقيقة المحمدية » وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء .والفصل [(١)] السابع والعشرون الذي يشرح فيه ماهية « الحقيقة المحمدية » هو بنظرة مميزة شرح لحال النبي ﷺ المحدد زمانًا ومكانًا » [(٢)].

هذه بعض أمهات المسائل الفكرية والعقدية التي طرقها ابن عربي في كتابه الفصوص ، وهناك مسائل أخرى مرتبطة بالمسألة الكبرى في الكتاب وهي وحدة الوجود ، فهي إما من لوازمها أو مكملاتها كمسألة الفيض الأقدس ، والفيض المقدس ، ومشكلة العدم أو الأعيان الثابتة حسب تعبير ابن عربي ، وقضية اشتمال الوجود على الأعراض والجواهر ، وقد اشترطنا في هذا الفصل الايجاز كما هو مسطر في عنوانه ، كما أن بعض المسائل تناولها العلاء البخاري بالعرض والنقد وقد قمت بالتعليق عليها في مواضعها فلا داعي لتكرارها ، كقضية إيمان فرعون ، ومسألة تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، واعتبار الكشف الصوفي مصدر معرف مستقل عن الشريعة وأنه طور وراء طور العقل ، ومسألة انقلاب العذاب عذوبة . . . وبعض المسائل الفرعية .

* * *

---

(١) ـ والصواب الفص بدلاً من الفصل ، وهو الفص الذي تحدث فيه ابن عربي عن الحقيقة المحمدية وسماه « فص حكمة فردية في كلمة محمدية » .

(٢) ـ المعجم الصوفي . ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ .



أثره وموقعه في الثقافة الغربية

أثره وموقعه في الثقافة الغربية

تمهيد:

الحديث عن أثر ابن عربي ومكانته في الثقافه الغربية ، يجرنا إلى أن نتعرف ولو بشئ من الإيجاز على الاهتمام الملحوظ لدى المفكرين الغربيين بالفكر الصوفي عموماً ، وحتى يكون التصور مكتملاً لدى أي باحث عن فرعية معنية يتحتم عليه أن يفتش عن جذورها وخلفيتها الفكرية التى انطلقت منها. وهذا بدوره يدعونا أن نتطرق إلى تفسير موضوعي للجهود الضخمة التى يبذلها المستشرقون في الإقبال على التخصص في الدراسات المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وعقائده وتشريعاته وآدابه وحضارته ، لكي ندرك بعد ذلك السبب الذي دفع دوائر الاستشراق على تكثيف الدراسات التى« عنيت عناية فائقة بإحياء الجانب الفلسفي والوجودي والإشراقي في التصوف الإسلامي ، وكان لابن عربي حظ وافر من هذه الدراسات وغيرها.

فمتى بدأت اهتمامات المستشرقين بدرس التراث الإسلامي؟

وما الدوافع والأهداف التي ألجأتهم إلى بذل هذه الجهود المكثفة والمنظمة؟

ثم ما الوسائل التى استخدموها في تحقيق تلك الأهداف والمقاصد؟.

اختلف المفكرون كثيراً في بداية حركة الاستشراق على أقوال عدة ، فبعض الباحثين يذهب إلى القول بأن البدايات الأولى للاستشراق ترجع إلى مطلع القرن الحادي عشر الميلادي ، بينما يرى (رودي بارت) [١] أن بدايات الدراسات الإسلامية والعربيه في أوربا تعود إلى القرن الثاني عشر الذي تمت فيه لأول مرة

---

(١) ـ مستشرق ألماني معاصر وصاحب أحدث ترجمة ألمانية لمعاني القرآن.

ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية ، كما ظهر أيضًا في القرن نفسه أول قاموس لاتيني عربي[(١)] .

والباحث نجيب العقيقي يجعل بداية الاستشراق في القرن العاشر الميلادي ، حيث اعتبر الراهب الفرنسي (جربر دي أورالياك) (٩٣٨ ـ ١٠٠٣م) في مقدمة طلائع المستشرقين الذين أدهشتهم حضارة المسلمين في الأندلس ، فكان (جريد) أول من قصد بلاد الأندلس وتتلمذ على أساتذتها في اشبيلية وقرطبة حتى أصبح أوسع علماء عصره في أوربا ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك ، ثم تقلد فيما بعد منصب البابوية في روما باسم سلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣م) فكان أول بابا فرنسي . وقام بإنشاء عدة مدارس عربيه في أوربا ، كما ترجم بعض الكتب في الرياضيات والفلك[(٢)] .

ولما أحس الأوروبيون بتخلفهم الثقافي والحضاري ، مع ما يلاحظونه من ازدهار معرفي أخاذ ومطرد لدى جارتهم المسلمة ـ بلاد الأندلس ـ ، وجهوا اهتمامهم للتعرف على هذه القوة التي قهرتهم وتغلغلت في أرضهم حتى طرقت أبواب عواصمه . فأرسل الغرب طلابه ينهلون من العلوم الإسلامية في معاقل العلم في ديار الإسلام ، كما طلبوا مدرسين يعلمونهم في مراكز العلم عندهم إلى غير ذلك من الأمور التى تدل على اهتمامهم بالشرق الإسلامي من وقت مبكر.

ولم يكن هذا الاهتمام كسابقه من جهود شخصية يقوم بها هواة ، وإنما أخذ بعداً منظماً خرج في صورة بعثات دراسية جاءت خصيصاً لتنهل العلم من بلاد الإسلام. فمن هذه البعثات الدراسية :ـ

١ ـ البعثه الفرنسية برئاسة الأميرة (إليزابيث) ابنة خالة (لويس السادس) ملك فرنسا.

---

(١) ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. د. محمود زقزوق ص٢٠.

(٢) ـ المستشرقون. نجيب العقيقي جـ١ ص١١٠.

٢ ـ البعثة الإنجليزية برئاسة الأميره (دوبان) ابنة الأمير جورج صاحب مقاطعة ويلز.

٣ ـ البعثة الاسبانية التى كانت ١٢٩٣م والتى بلغ تعداد طلابها (٧٠٠) طالب وطالبة وكان من بين هؤلاء الطلاب بعض الرهبان . فرجع هؤلاء لبلادهم يحملون علوم الشرق الإسلامي الباهرة.[١]

وعلى الرغم من أن الاستشراق يمتد بجذوره إلى ما يقرب من ألف عام مضت، بل يكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر في أوروبا بصفة جدية بعد فترة «عهد الإصلاح الديني» كما يشهد بذلك التاريخ في هولندا والدانمارك وغيرهما[٢] . على الرغم من هذا التاريخ القديم للاستشراق ، فإن مفهوم «مستشرق» لم يظهر في أوروبا إلا في نهاية القرن الثامن عشر . فقد ظهر أولاً في انجلترا عام ١٧٧٩م ، وفي فرنسا عام ١٧٩٩م ، وأدرج مفهوم «الاستشراق» في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨م[٣] .

ونجيب الآن على السؤال الثاني ، وهو : ما الأهداف التى تكمن وراء هذه الجهود الاستشراقية المتزايدة في دراسة الشرق الإسلامي دراسة تفصيلية ؟

والإجابة على ذلك كما يقول إدوارد سعيد : «لأن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هى التى تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً ، فالمعرفه تمنح القوة ، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفه ، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار»[٤] .

---

(١) ـ آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ، د. عمر رضوان جـ١ ص٢٤.

(٢) ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. د. محمد البهي ص٤٢٩.

(٣) ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. د. محمود زقزوق ص٢٠ ، فلسفة الاستشراق. د. أحمد سمايلوفتش ص٣٠.

(٤) ـ الاستشراق. إدوارد سعيد ص٦٨.

فالاستشراق إذاً في مجموعه : حركة استعمارية صليبية اتجهت إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها ومجالاتها من عقيدة وعادات وأخلاق وتقاليد وثروات «ليتعرفوا على مواطن القوة فيها فيضعفوها وإلى مواطن الضعف فيغتنموه»[١] .

وكلما توسع الإستعمار وتثبتت أقدامه كلما زاد اعتماده على الاستشراق كمؤسسة تابعة له ، تسانده في إدارة الشرق الإسلامي وتسهل له إخضاعه.

ويعبر المستشرق الهولندي (سنوك)[٢] عن ضرورة الاستشراق للاستعمار فيقول : «إن الشريعة الإسلامية موضوع مهم للدراسات الاستشراقية ، ليس فقط لأسباب تجريدية (نظرية) متعلقة بتاريخ القانون والحضارة والدين ، ولكن كذلك لأهداف عملية ، وذلك أنه كلما توثقت العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامي ، وكلما زاد عدد البلاد الإسلامية التى تقع تحت السيادة الأوروبية ـ كلما زادت الأهمية بالنسبة لنا نحن الأوروبيين لنتعرف على الحياة الفكرية ، وعلى الشريعة ، وعلى خلفية المفاهيم الإسلامية»[٣] .

فالاستشراق ـ بحكم ارتباطه العضوي بالإستعمار ـ يقوم بمهمة جمع المعلومات ، وترجمة النصوص ، وتفسير التاريخ والحضارة والأديان والأسر الحاكمه والعقليات والتقاليد. ويقوم المستشرق بهذه المهام كخبير يفسر الشرق الإسلامي لحكومته ، ويعينها على فهم شعوبه وحكمها. وهنا يظهر بعد جديد

---

(١) ـ الاستشراق والخلفية الفكرية ص٤٨.

(٢) ـ هو عالم الإسلاميات الهولندي المشهور (سنوك هور جرونيه) ت(١٩٣٦) ، فإنه في سبيل استعداده للعمل في خدمة الاستعمار توجه إلى مكة في عام ١٨٨٥م بعد أن انتحل اسماً إسلامياً هو (عبد الغفار) ، وأقام هناك ما يقرب من نصف عام. وقد ساعده على ذلك أنه كان يجيد العربية كأحد أبنائها. وقد لعب هذا المستشرق دوراً هاماً في تشكيل السياسة الثقافية والاستعمارية في المناطق الهولندية في الهند الشرقية ، وشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية في أندونسيا.

- انظر : موسوعة المستشرقين. د. عبد الرحمن بدوي ص٢٤٥.

(٣) ـ رؤية إسلامية للاستشراق. د. أحمد عبد الحميد غراب ص٤٢.

للاستشراق، وهو اعتبار المستشرقين عملاء لحكومتهم وشركاء لها في صنع القرار في آن واحد[١] .

وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين[٢] . ولذلك «كان من الواجب على المسلمين أن يدركوا إدراكاً واضحاً أن البحوث الإسلامية التي يكتبها المستشرقون هي بحوث موجهة لهذه الغاية».[٣]

وقد شعر بعض المنصفين من المستشرقين بالخجل إزاء هذه الخيانة العلمية التي تقوم بها جمهرة من المستشرقين النصارى ، حيث إنهم وظفوا علومهم عن الشرق لإذلال المسلمين ، وإضعافهم والسيطرة عليهم . وفي ذلك يقول المستشرق الألماني المعاصر (استفافيلد) :

« ... والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين. وهذا واقع مؤلم لا بد أن يعرف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة».[٤]

يتبين لنا مما سبق أن جهود المستشرقين ، في معظمها ، كانت تنصب على تحقيق الهدف المباشر لدى الغرب ألا وهو استعمار بلاد المسلمين عسكرياً وثقافياً.

---

(١) ـ المصدر نفسه ص٤٢.

(٢) ـ للوقوف على أسماء المستشرقين الذين خدموا الاستعمار والاطلاع على ما تقلدوه من مناصب عسكرية ودبلوماسية ... الخ. انظر : الجدول التوضيحي الممتاز الذي وضعه الأستاذ نذير حمدان في كتابه (مستشرقون ـ سياسيون ـ جامعيون ـ مجمعيون) من ص٥٥ إلى ص٦٧.

وانظر : موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بدوي ص٦ ، ٤٢ ، ٧٢ ، ١٣٣ ، ١٩٨ ، ٢٣٣ ، ٣٧٦ ، ٤١٢.

(٣) ـ الإسلام والحضارة الغربية. د. محمد محمد حسين ص١٠٨.

(٤) ـ الاستشراق والخلفية الفكرية ص٤٤.

فإذا ما بحثنا عن أهم دوافع[١] المستشرقين في تسهيل مهمة الاستعمار ، نجد أننا لا نحتاج إلى عناء كبير لنتعرف على الدافع الأول للاستشراق عند الغربيين وهو الدافع الديني[٢] . فقد كان الرهبان والقسس وعلماء اللاهوت ورجال الكنيسة يتصدرون هذه المسيرة ، وظلوا يشرفون على هذه الحركة ويسيرونها حتى القرن التاسع عشر كما أن بداية حركة الاستشراق انطلقت من الفاتيكان.[٣]

ولم يكن الدافع الديني هو السبب الوحيد وراء حركة الاستشراق ، فهناك دوافع أخرى تجارية اقتصادية ، وسياسية دبلوماسية ، وعلمية ثقافية ، ومزاجية شخصية[٤] ، إلا أن السبب الأول المباشر الذي دعا الأوربيين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى[٥] .

وقد جند المستشرقون كل ما يملكونه من وسائل لنشر أبحاثهم وبث آرائهم في سبيل تحقيق أهدافهم القريبة والبعيدة ، ومنها[٦] :

تأليف الكتب في جميع العلوم الإسلامية ، وتبع ذلك تحقيق كتب التراث ، وإصدار الموسوعات العلمية وصنع المعاجم اللغوية وغيرها ، وترجمة الكتب الإسلامية للغاتهم ، وإنشاء الجمعيات وإصدار المجلات المتخصصة ، وإنشاء المؤسسات التعليمية من: مدارس، ومعاهد، وجامعات، وكراسي جامعية والتسلل للمجامع العلمية، وعقد المؤتمرات الاستشراقية ، وإلقاء الندوات ولقاءات التحاور،

---

(١) ـ هناك التقاء بين الدوافع والأهداف ، بإعتبار أن الدافع يمثل المحرض النفسي لاتخاذ الوسائل التي توصل إلى الأهداف الغائية من العمل. انظر : أجنحة المكر الثلاثة للميداني ص١٢٥.

(٢) ـ الاستشراق والمستشرقون للسباعي ص١٥.

(٣) ـ آراء المستشرقين حول القرآن ص٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ص٤٣٠.

(٤) ـ أجنحة المكر الثلاثة. للميداني. ص١٢٥ ـ ١٣٥ ، الاستشراق والمستشرقون ص١٥.

(٥) ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ص٤٣٠.

(٦) ـ انظر : تفصيل هذه الوسائل في : آراء المستشرقين حول القرآن ص٤٩ ـ ٦٧ ، أجنحة المكر الثلاثة ص١٣٢ ـ ١٣٥ ، الاستشراق والمستشرقون ص٢٦ ، وكتاب مستشرقون لنذير حمدان.

وإنشاء المكتبات العلمية، وإنشاء المتاحف الشرقية، كما قاموا بإمداد الإرساليات التبشيرية إلى العالم الإسلامي بخبراتهم وجهودهم.

ولما كان من أهداف المستشرقين تمزيق جبهة الوحدة الفكرية الإسلامية الجامعة. قاموا بتوظيف تلك الوسائل والأدوات في إحياء الفكر المعتزلي والصوفي والفلسفي والباطني وتجديده وإثارة قضاياه بغية التأثير على صميم فكرة التوحيد الأساسية التي هي عقيدة عموم المسلمين[١] . كما ركزوا على نشر الفكر الإلحادي المنحرف كفكرة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وتمجيد الزنادقة والإباحية وغير ذلك[٢] .

وقبل أن نبسط القول في أثر ابن عربي المباشر في الثقافة الغربية فلنوجز مقاصد المستشرقين من إحياء الفكر الصوفي ، والذي يمثل ابن عربي أبرز أعلامه على الاطلاق. فمن هذه المقاصد : -

١ - بث روح الرهبنة والتواكل والاستسلام للجبرية ، وبذلك يعزل المسلم عن مجال الحياة العامة ويقتصر على الجانب الروحي المهموم المغرق في التهويم.[٣]

٢ - اتخذ المستشرقون من سلوك بعض الصوفية في تركهم المباحات كالزواج ، والمبالغة في الجوع ولبس المرقع ، والانعزال في الخلوات - اتخذوا من هذه المظاهر وغيرها حجةً لتضخيم الأثر النصراني والعبراني في تاريخ المسلمين عموماً وفي التصوف الإسلامي على وجه الخصوص.

فممن قال بالتأثير اليهودي في الصوفية : جيجر ، وكوفمن ، ومركس ، وفنسنك ، وهر شفلد ، وجولدتسيهر.

---

(١) - المؤامرة على الإسلام. أنور الجندي ص١١ ، شبهات التغريب، للجندي. ص٨٨.

(٢) - أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. د. على جريشة ومحمد الزيبق ص٢٥.

(٣) - المؤامرة على الإسلام ص٤٦.

وقال كل من : بكر ، وآسين بلاثيوس ، وإلى حد ما : نيكلسون بالتأثير النصراني[١].

ولم يقنع بعض المستشرقين بما ذهب إليه ماسنيون من تأكيده على العناصر النصرانية في نظرية الحلاج الحلولية ، وإنما ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث قال كل من «مولر» و«دربلو» أن الحلاج كان نصرانياً في سريرة نفسه[٢].

٣ ـ كانت الصوفية عن طريق عقيدة وحدة الوجود ومن ثم وحدة الأديان سبباً قوياً في رفع الحاجز العلمي والنفسي والواقعي بين المسلمين والغزو الفكري مما يسهل نفوذ الغزو الفكري الاستشراقي إلى قلب الأمة[٣].

وقد صرح نيكلسون[٤] نفسه عن هذا المقصد في إذاعة له أثناء الحرب العالمية الثانية فقال :

«من المعروف جيداً أن مذهب الصوفية المسلمين وتأملاتهم أثرت في الإسلام[٥] تأثيراً قوياً. وإلى حد ما ، فإنها توفر أرضاً مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة ، مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم ، يلتقون بروح التسامح والتفاهم المتبادل ، وعن هذا الطريق يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضاً ويحبه، فإن كان عملي قد أعان على أي نحو في هذا التفاهم ، فلن يكون قد أنجز عبثاً»[٦].

٤ ـ وقد قام المستشرقون بانتقاص الجانب الأصيل في الشريعة الإسلامية

---

(١) ـ تاريخ التصوف الإسلامي. د. عبد الحميد بدوي ص٣٢ ـ ٣٥ ، نشأة الفلسفة الصوفية ، د. عرفان عبد الحميد ص٧٧ ـ ٣٨ ، مدخل إلى التصوف الإسلامي د. أبو الوفا التفتازاني ص٢٧ وما بعدها.

(٢) ـ دائرة المعارف الإسلامية. مادة الحلاج. كتبه ماسنيون جـ٨ ص١٩.

(٣) ـ المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها. د. عابد السفياني ص٨٥.

(٤) ـ مستشرق انجليزي يعد بعد ماسنيون ، أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي.

(٥) ـ التعبير الصحيح أنها أثرت على المسلمين لأن الإسلام محفوظ بحفظ الله له .

(٦) ـ موسوعة المستشرقين. د. عبد الرحمن بدوي ص٤١٦.

وهو التوحيد المأخوذ مباشرة من النصوص الشرعية (القرآن والسنة) ، وكذلك الفقه العملي ووصفوا هذه الجوانب الأصلية بأنها جامدة وجافة ، وفي المقابل قاموا بإضفاء كلمات الإعجاب والتمجيد على التأويلات الباطنية ، والنزعات الغنوصية[١] ، والإغراق في لغة الرموز والإغماض في التعبير لدى الصوفية.[٢]

ومراد المستشرقين من تسليط الأضواء على الفهم الجديد لدى بعض الصوفية وغيرهم من الفرق للنصوص الشرعية ، التأكيد على زعمهم : «بأن الدين تتعدد معانيه ومفاهيمه بقدر تعدد معتنقيه»[٣] ، وبهذا يضربون عقيدة ثبات القيم والمفاهيم ويظهرون الإسلام وكأنه ثوب فضفاض يتسع لشتى الملل والنحل.

٥ ـ وأدرك المستشرقون أن إحياء التصوف الفلسفي والذي يتمثل في مرحلته الأخيرة بعقيدة وحدة الوجود ، يلغي المسؤولية الأخلاقية ، وذلك أن القول بوحدة الوجود من مستلزماته اعتبار العالم كله صوراً ومجالي ومظاهر لله الذي هو وحده الموجود ، ومن ثم لا معنى للثواب والعقاب ، بل لا فرق بين الخير والشر ، بين من يظهر بصورة العاصي ومن يظهر بصورة المطيع ، من حيث إن كلاً هو مظهر لاسم من أسماء الله[٤] .

* * *

(١) ـ الغنوصية : مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ويقوم على فكرة الصدور ، ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض . ويشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها ، وفيه تلتقي الأفكار القبالية ـ وتطلق على التأويل الخفي للتوراة ـ بالأفلاطونية الحديثة وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية .

انظر : المعجم الفلسفي ص(١٣٣) ، والمعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٢/ ٧٢، ١٨٣.

(٢) ـ المؤامرة على الإسلام ص٤٧.

(٣) ـ المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها. د. عابد السفياني ص٧٢.

(٤) ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي د. أحمد صبحي ص٢١١ ـ ٢١٢.

الغرب وابن عربي

منذ عدة سنوات والمستشرقون الغربيون يشتغلون على ابن عربي ، ويهيئون دراسات وأبحاثاً مستفيضة ومعمقة عنه. ونشاط هؤلاء المسشرقين الغربيين لا يقتصر على مدينة أو جامعة غربية دون أخرى.

ففي كل مدينة في الغرب ، وفي كل جامعة ، أقسام عربية وغير عربية تدرس سيرة ابن عربي وفكره الصوفي ومذهبه الفلسفي[(١)] .

ويؤلف هذا النشاط الغربي الملفت للنظر حول موضوع ابن عربي نوعاً من إعادة الاعتبار إليه كما يزعمون. ذلك أن جمهور علماء المسلمين سواء في عصر ابن عربي أو في العصور اللاحقة ، لم ينظروا برضا إلى فكره الصوفي ونظرياته الفلسفية ، فهو عند بعضهم مبتدع ، وعند فريق منهم ساحر ، وعند آخرين كافر.

يفسر المراقب الثقافي الأستاذ جهاد فاضل سر هذا الاهتمام البالغ فيقول :

«والذين شهدوا عن قرب اهتمام الغربيين الواسع بابن عربي والتنظيم والتنسيق الذي يرافق هذا الاهتمام ، لا يستبعدون أن يكون هناك «مايسترو» يقود هذه «الحملة» الثقافية الغربية الجديدة باتجاه أحد أعلام التصوف الإسلامي ، ذلك لأن النشاط واسع من جهة ، ولأن الغاية التي تقصد أن تصل إليها الحملة واحدة من جهة أخرى ، وهي أن ابن عربي ليس مجرد متصوف عربي أو إسلامي فحسب ، بل متصوف يلتقي في فكره الإسلامي بالنصرانية واليهودية . فهو من دعاة «وحدة الأديان» كما هو من دعاة «وحدة الوجود» ... وابن عربي يمجد التثليث في شعره وفي باقي كتاباته الصوفية ...»[(٢)].

(١،٢) ـ اليهود يفخخون ابن عربي. جهاد فاضل. جريدة القبس الكويتية. الملحق الثقافي. الخميس ١٩٨٩/١/٥م ، العدد ٥٩٨١ ص٣٠.

وبعد أن يؤكد الكاتب على رأيه بالشواهد والبراهين ، يتوصل إلى أن اهتمام العلماء الغربيين بابن عربي ليس اهتماماً استشراقياً أو ثقافياً بريئاً ، كما لا يستبعد أن يكون للعلماء اليهود دور في هذا الاهتمام.

ويستنتج الباحث أن محصلة بحوث المستشرقين في ابن عربي تتلخص في «أن الغرب يريد أن يبلغ العالم العربي والإسلامي «رسالة ما» عبر هذا الاهتمام، ولا يستبعد أن يكون جوهر هذه الرسالة أن هذا المتصوف العربي الإسلامي الذي فتح صدره للنصرانية واليهودية ، وكان من الانفتاح بحيث وسع قلبه كل الأديان، ومنها اليهودية ، هو النموذج الذي ينبغي أن يعنى به العرب والمسلمون في المستقبل ، أو أن يحتذى .إنه ليس نموذجاً من الماضي وحسب ، بل هو نموذج مستقبلي أيضاً»(١) .

ولعل من أبرز الجهود الغربية الظاهرة في أيامنا هذه في إحياء تراث ابن عربي ، ما تقوم به أبرز المراكز الثقافية في فرنسا بدعم وتشجيع لمشروع تحقيق كتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي ، الذي أقره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ، وكلف المجلس الدكتور عثمان يحيى(٢)

---

(١) ـ المصدر نفسه. ص٣٠ ـ العدد ٥٩٨١.

(٢) ـ يلاحظ أن الذين قاموا بتحقيق تراث ابن عربي ودراسته دراسة موسعة هم كانوا من الطلاب العرب الذين تخرجوا على أيدي المستشرقين في الجامعات الأوروبية ، الأول : الدكتور أبو العلا عفيفي الذي اختار تحقيق كتاب فصوص الحكم لابن عربي لنيل درجة الدكتوراة بجامعة كمبرج ، وذلك بتوجيه من أستاذه نيكلسون كما صرح بذلك عفيفي في مقدمته على الفصول. ص٢٠.

والثاني : هو الدكتور عثمان يحيى الذي اتخذ ابن عربي موضوع دراسته لنيل درجة الدكتوراة من جامعة باريس. وكان أستاذه المستشرق ماسينيون ، والذي كان ضابطاً في الحرب العالمية الأولى ملحقاً بمكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين وقليقيلة ، وكان ضمن الجيش الذي دخل القدس في ١٩١٧م تحت قيادة اللبني العليا.؟!

وأما نيكلسون أستاذ عفيفي فقد صرح في إذاعة له أثناء الحرب العالمية الثانية أن مذاهب الصوفية عند المسلمين تدعو للتسامح والتفاهم المتبادل وتوفر أرضاً مشتركة لأناس من ديانات مختلفة.؟! انظر : موسوعة المستشرقين. لبدوي ص٣٦٧ ، ٤١٦.

بتحقيقه والإشراف عليه. وما زال المشروع مستمراً وقد صدر إلى الآن ثلاثة عشر جزءاً من التحقيق ، وقد قام الدكتور إبراهيم مدكور بكتابة تصدير للكتاب لخص فيه جهد الفرنسيين في دعم المشروع فقال :

«وشاء معهد الدراسات العليا (قسم تاريخ الأديان) بالسربون ، والمركز القومي للبحث العلمي في باريز ، (شعبة الحضارة الإسلامية) ، أن يعاونا ، مشكورين ، في هذا النشر. فيسرا للسيد المحقق السفر إلى تركيا ثلاث مرات فيما بين عامي ١٩٥٤م و١٩٦٧م ، ومكناه من أن يحصل على صور فوتوغرافية لنحو ٩٥٠ مخطوطاً في الفلسفة والتصوف ، معظمها من مؤلفات ابن عربي ، أو من تراجمه وشروحه أو مما وجه إليه من نقد. ووضعا ذلك كله تحت تصرفه فأفاد منه ما أفاد ، ولا يزال يراجع بعضه ويحققه. ولا شك أن السيد هنري كوربان(١) - الاستاذ بمعهد الدراسات العليا - كان وراء هذا جميعه. وهو في مقدمة دارسي الفكر العرفاني في العالم الإسلامي ، وقف عليه حياته ، وأبلى فيه بلاء حسناً(٢) وكشف عن كثير من جوانبه. وله - بوجه خاص - ولوع كبير بالسهروردي وابن عربي»(٣).

---

(١) - هنري كوربان مستشرق فرنسي توفي سنة (١٩٧٨)م ، وكان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول . وكان يؤمن بالتحالف الفكري بين مدرسة الإشراق عند السهروردي ومدرسة ابن عربي. أصدر كتاباً بعنوان «التخيل الخالق في تصوف ابن عربي» ، كما اشترك مع د. عثمان يحيى في مقدمة وتصحيح كتاب «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين ابن عربي». ومن كتبه المشتهرة كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية».

وقد بالغ - كما يقول د. بدوي - مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي ، وأجحف بالفكر السني إجحافاً غريباً». انظر : موسوعة المستشرقين لبدوي ص٣٣٥ - ٣٣٩. ولهذا نجد احتفاء أئمة الشيعة والنصيرية به وبجهوده.

انظر : تصدير الإمام موسى الصدر ، وكلمة عارف تامر النصيري ، لكتاب كوربان «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٥ - ٢٨.

(٢) - الصحيح أن المستشرق أساء إلى المذهب السني في بحوثه عن الفكر العرفاني .

(٣) - انظر : تصدير الفتوحات المكية بقلم د. إبراهيم مدكور جـ١/ص٢٣ - ٢٥ ، ومقدمة د. عثمان يحيى ، ص٢٧ وما بعدها.

ونبدأ بذكر أعلام الغرب الذين تأثروا بابن عربي أو الذين كان لابن عربي وآرائه اعتبارات متعددة في أفكارهم ومناهجهم ، ونتكلم عن طبيعة هذا التأثير وعن جهود بعض المستشرقين الذين وظفوا فلسفة ابن عربي وأفكاره لمنطلقاتهم وقناعاتهم المذهبيه والعقدية والثقافية.

ونبدأ بالذين أثبتت الأدلة القطعية على اتصالهم الثقافي بتراث ابن عربي ، ثم نثني بأعلام الغرب الذين يشتركون مع ابن عربي في عقيدة وحدة الوجود ويلتقون معه في بعض المسائل وفي طريقة تصويرها وأدلتها ... إلخ . ولكن يعوزنا الدليل المباشر لحسم المسألة ؛ لأن مسألة الأشباه والنظائر وحدها لا تكفي لإثبات التأثير والتأثر بين السابق واللاحق[1] ، فإشارتنا إلى هؤلاء الأعلام هو من باب التنوية للباحثين وفتح الباب أمامهم لبحث هذا المسألة بشيء من التفصيل، أو لعل أحداً منهم قد توصل إلى نتيجة ما يفيدنا بها أو يدلنا عليها.

ومازال هذا المبحث بكراً يحتاج من يكمل فيه المسير ، وياحبذا لو تناوله بالدراسة من يجيد اللغة الإنجليزية أو الفرنسية.

١ ـ دانتي شاعر إيطاليا الشهير :

تعتبر إيطاليا ملحمة «الكوميديا الإلهية» لدانتي مفخرة من مفاخرها الخالدة، إلا أن المستشرق الأسباني «أسين بلاثيوس» فاجأ جماهير الأدباء والفلاسفة والمفكرين ، وهو يلقى خطاب استقباله في الأكاديمية الملكية الأسبانية في جلسة ٢٦ يناير سنة ١٩١٩م لما أعلن أن دانتي في «الكوميديا الإلهية» قد

---

(١) ـ من المستشرقين الذين تحمسوا لمنهج الأشباه والنظائر للتدليل على التأثير والتأثر ، في كتابتهم عن تاريخ التصوف جولد تسيهر ومكدونالد وهورتن وتولك وقد خالفهم ماسينيون في تفسير نشأة التصوف الإسلامي ونحوه.

وأما نيكلسون فله منهج آخر. انظر حول معرفة هذه المناهج : تاريخ التصوف الإسلامي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص٤٤ وما بعدها ، دائرة المعارف الإسلامية ٧١٨/٤ ، موسوعة المستشرقين ٣٦٧.

تأثر بالإسلام ، تأثراً عميقاً واسع المدى يتغلغل حتى في تفاصيل تصوره للجحيم والجنة[١] . وقد شرح «بلاثيوس» في مجلد كبير أوجه الشبه الكثيرة بين ماورد في بعض المصادر الإسلامية عن معراج النبي ،ﷺ ، وبين ما ورد في الكوميديا الإلهية». وبين المستشرق كذلك كيف أفاد «دانتي» من مصادر صوفيه من أهمها «الفتوحات المكية» لمحيي الدين ابن عربي[٢] .

وقد أثار هذا الكتاب عاصفة من الخلاف بين المتخصصين في أدب «دانتي» في أوروبا وأمريكا ، وكان من الطبيعي أن يواجه هذا بهجوم شديد من مختلف الباحثين ، وبخاصة الإيطاليين الذين عز عليهم أن يفجعوا في علمهم الأكبر ومناط فخارهم. بينما تحمس لهذا الاتجاه الجديد ، الفرنسيان «أندريه بلسور» و «لويس جيبه» ، ومما قاله هذا الكاتب الأخير في شأن كتاب «بلاثيوس» السابق الذكر «إنه أهم كتاب ألف في الأدب ، وهو الكتاب الوحيد الذي قدمنا خطوة في التعرف على الشاعر ...»[٣]

وقد كانت مقارنة بلاثيوس دقيقة بين ما تشابه من أعمال العلمين دانتي وابن عربي في كتاباتهما ، وإذا ذهبنا نبحث عن «أهم نص صوفي أثر عن ابن عربي ولوحظت وجوه الشبه القوية العديدة بينه وبين الكوميديا الإلهية هو الفصل الذي ورد في الفتوحات المكية» تحت عنوان «كيمياء السعادة»[٤] . فقد جاء التوافق بين مضامين العملين جلياً في الموضوع والحدث والهدف المجازي ، والشخصيات الأساسية والثانوية، والهيكل المعماري للسماوات الفلكية، والطريقة التربوية والحيل الأدبية التى تستخدم لوضع معارف شعوب بأكملها في أعمال أدبية ، ويضاف إلى كل ذلك التوافق في الأسلوب المركز المكثف ، والصعب إلى

---

(١) ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. د. عبد الرحمن بدوي ص٤٩.

(٢) ـ الأدب المقارن. د. محمد غنيمي هلال ص١٥٢.

(٣) ـ المصدر نفسه ص١٥٣.

(٤) ـ تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي. د. صلاح فضل ص٨٩.

درجة الألغاز في بعض الأحيان ، والذي يتميز به كل من العملين اللذين يعدان من أشد الأعمال الفنية احتواء على روح النبوة المستسر واحتفالاً بحالات الكشف والاستبصار.[١]

هذا الحشد من القرائن والشواهد وغيرها جعلت بلاثيوس يجزم بأن دانتي استقى أفكاره وتصاويره في رائعته «الكوميديا الإلهيه» من خيالات ابن عربي وتصوراته ، ولهذا نجد بلاثيوس يصرح بكل ثقة عن هذه القناعة فيقول :

«يلوح لنا جلياً أن ابن عربي هو على الأرجح من بين جميع المفكرين المسلمين الذين زود دانتي بالمثال الذي احتذاه في تصويره للآخرة. فقد وصف دانتي النار ، وسماوات النظام الفلكي ، ودوائر ورده الطوباويين ، وصفوف الملائكة التى تحيط بالنور الإلهي ، والدوائر الثلاث التى ترمز للثالوث الإلهي ، وصفاً مماثلاً تماماً لوصف ابن عربي لها. ذلك أن هذه المشابهه إنما تكشف في واقع الأمر عن العلاقة القائمة بين الأصل والصورة. أما أن كل هذه المشابهات مجرد مصادفة فأمر مستحيل»[٢] .

إلا أن بعض الباحثين اعترضوا على قبول هذا التأثير، ومن هؤلاء المستشرق الإيطالي «جبريلي» ، فسجل في كتيب له اعتراضين ، رددهما بعده كثير من الباحثين :

الأول : أن التشابه بين ملحمة دانتي من ناحية وبين الأسراء والمعراج والمصادر العربية الأخرى من ناحية ثانية ـ تشابه سطحى .

الثاني : أن دانتي لم يكن يعرف العربية ، حتى يطلع على ذلك كله[٣] .

وإذا كان الاعتراض الأول يبدو هزيلاً أمام حجج بلاثيوس ، فإن الاعتراض الثاني يمثل دعامة قوية لرفض المعارضين تأثر دانتي بالمصادر العربية. وذلك أن

---

(١) ـ المصدر نفسه ص٩٧.

(٢) ـ أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية ، بلاثيوس ، ترجمة جلال مظهر ص١٦٩.

(٣) ـ الأدب المقارن. محمد غنيمي هلال ص١٥٣.

«أسين بلاثيوس» لم يستطع أن يثبت بالدليل المباشر على وصول هذه الكتب الإسلامية إلى الغرب بلغة يفهمها الأوروبيون ، وخصوصاً فيرنتسه في نهاية القرن الثالث عشر ، حيث عاش دانتي. «وكانت الحجة المحتملة التى ساقها أسين لهذا الانتقال المباشر هى رحلة برونتو لاتين ، أستاذ دانتي وصديقه ، إلى أسبانيا سنة ١٢٦٠م ، لما كان سفيراً من قبل بلدية فيرنتسه لدى بلاط الملك الفونسو العاشر المعروف بالفونسو الحكيم[١] .

وقد قضى على كل معارضة في ذلك التأثر، وزالت كل شبهة أمام الباحثين، بفضل عالمين مستشرقين في سنة ١٩٤٩م ، أي بعد وفاة أسين بلاثيوس بخمس سنين ، أحدهما إيطالي هو «تشيرولي» ، والثاني «مونيوس سنداينو» . وقد قام هذان العالمان ببحوثهما كل على حدة ، ونشرا كتابيهما في وقت واحد تقريباً عام ١٩٤٩م، واتفقت نتائج بحوثهما، على الرغم من أن أحدهما لم يتصل بالآخر[٢] .

أما الإيطالي «تشيرولي» فقد اكتشف في بحثه الطويل الذي عنوانه «كتاب المعراج ، ومسألة المصدر العربي الإسباني للكوميديا الإلهية» ، مصدر دانتي في مخطوطة أصلها عربي ، وموضوعها معراج الرسول ﷺ .

ونشر «تشيرولي» الترجمتين اللاتينية والفرنسية للكتاب العربي «المعراج»، وكان إبراهام الحكيم قد ترجمه من العربية إلى اللغة القشتالية ، نقله بونا فنتورا دسيينا إلى اللغتين اللاتينية والفرنسية ، وكان بونا فنتورا هذا كاتبًا في بلاط الفونسو العاشر في سنة ١٢٦٤.

وقد نشر تشيرولي الترجمتين الفرنسية واللاتينية فقط عن نسختين إحداهما مكتبة بودلي باكسفورد ، والثانية في المكتبة الأهلية بباريس[٣] . ثم أضاف إلى

---

(١) ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص٥٠.

(٢) ـ الأدب المقارن ص١٥٢.

(٣) ـ ثم عرف أثناء الطبع بوجود نسخة ثالثة (مبتورة الآخر) في الفاتيكان برقم ٤٠٧٢ لاتيني. فاستدرك عليها.

الترجمتين اللتين وضعتا في صفحتين متقابلتين الشواهد الدالة على معرفة وانتشار «كتاب المعراج» هذا في الآداب الأوروبية حتى القرن الخامس عشر .

في القسم الثاني من النشرة جمع النصوص ـ وأغلبها لم ينشر من قبل ـ التي تتضمن معلومات عن الأخرويات الإسلامية في كتب المؤلفين الأوروبيين من القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر ، وذلك ابتغاء تزويد القارىء بصورة عما عرفه الأوروبيون عن الأفكار الإسلامية المتعلقة بالجنة والنار مستقلة عن قصة «المعراج» ، وبهذا قدم أداةً ثمينة في البحث عن العلاقة الثقافية بين أوروبا والإسلام في العصر الوسيط ، وقد تمت خصوصاً على حدود الإسلام في الاندلس، أي بين القشتاليين والقطالونيين من ناحية ، والمسلمين في سائر بلاد الاندلس من ناحية أخرى.[(١)]

أما الباحث الآخر فهو «مونيوس سندينو» الذي نشر الترجمتين اللاتينية والفرنسية ، مع مقدمة وتعليقات. وزعم الدكتور عبد الرحمن بدوي أن سندينو نشر ترجمة ثالثة بالاسبانية[(٢)] ، وقد استدرك عليه الدكتور. صلاح فضل ونوه بالالتباس الذي وقع فيه بدوي.[(٢)]

وقد تمت هذه الترجمات في سنة ١٢٦٤م أي قبل ميلاد دانتي بسنة (ولد دانتي في سنة ١٢٦٥م وتوفي في سنة ١٣٢١م).

وانتشرت ترجمة كتاب المعراج هذا انتشاراً واسعاً ، تشهد عليه شواهد

---

(١) ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص٥٠ ـ ٥١.

(٢) ـ المصدر نفسه ص٤٩.

(٣) ـ يقول الدكتور صلاح فضل : «ومن الواضح أن الدكتور بدوي لم يطلع على كتاب «سندينو» اللهم إلا اطلالة عجولة علي عنوانه فحسب ، لأنه لا توجد بين الباحثين هذه الترجمة الأسبانية ، بل هي مفقودة مع الأصل العربي ، حتى ليظن بأنها كانت مسودة للترجمتين اللاتينية والفرنسية طرحت بعد استدامها ، وكل ما فعله (سندينو) أنه قام بتلخيص واف للوثيقة وعرضها باللغة الأسبانية الحديثة».

تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي. د. صلاح فضل ص٧.

عديدة. فقد لخصه بدروبسكوال الذي قتل في غرناطة في٦ ديسمبر ١٣٠٠. ومن ناحية أخرى كانت المعلومات عن معراج الرسولﷺ ، قد انتشرت قبيل ذلك في أسبانيا ، كما يظهر من كتابين :

الأول : هو «تاريخ العرب» تأليف رود ريجو خيمينر الذي كان أسقفاً لطليطلة (ت١٢٤٧م)

والثاني : هو «التاريخ العام» الذي ألف بأمر من الفونسو العاشر الحكيم (١٢٢١ ـ ١٢٨٤).ويظهر أن مصدره هو «تاريخ العرب» المذكور؛ لأن الاختلاف ضئيل جداً بين كليهما. على أن مصدر هذين الكتابين واضح أنه ليس كتاب «المعراج».(١)

ولا يتسع المقام لذكر المقارنات التطبيقية بين النماذج المتماثلة في كلام ابن عربي ودانتي ونكتفي بإحالة القارئ على مصادرها(٢) .

وخلاصة القول أن الرأي استقر أخيراً لدى جمهور الباحثين أن دانتي تأثر بالأدب الإسلامي تأثراً لا مجال لأدنى شك فيه ، بحيث لا يمكن تفسيره بالصدفة أو توارد الخواطر ، وكانت بصمات ابن عربي جلية في تأثيرها ، حيث إن انعكاسات نظرياته ـ كما يقول المستشرق «روم لاوندو» : «لا يمكن للمرء أن يخطئها في عدد لا يحصى من صفحات الكوميديا الإلهية لدانتي»(٣) .

---

(١) ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص٥٢.

(٢) ـ انظر : أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية ، أسين بلاثيوس ، وبالأخص المبحث الثامن والتاسع من الفصل الثاني ص ١٥١ ـ ١٧١ ، والمبحث الأخير من الفصل الرابع ص ٢٥٠ ـ ٢٦٢ وانظر المقارنات المختارة والمنتقاه عند كل من الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ، ص ٥٣ ـ ٦٥ ، والدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «الأدب المقارن» ص١٥٥ وما بعدها ، ولعل أوسع من تطرق لدراسة «الكوميديا الإلهية» وتأثرها بالأصول الإسلامية ، الدكتور صلاح فضل في كتابه «تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي».

(٣) ـ الإسلام والعرب. روم لاندو ، ترجمة منير البعلبكي ص٢٣٦.

تقويم أثر ابن عربي على دانتي :

ما من حضارة أو مدنية أو عقيدة إلا ويحاول أبناؤها إثبات جدارتها وتفوقها على سواها من الحضارات والمدنيات والعقائد . فتسعى كل أمة جاهدة للكشف عن أصالة انتمائها العقدي ، وعن عظمة إنجازاتها التاريخية في عالم الأفكار وعالم الأشياء . ومن مظاهر التنافس الحضاري وصوره ، إعلان الأمم عن امتداد سلطان حضارتها على الآخرين ، وعن قوة تأثيرها في بقية الأمم والشعوب. وهنا يأتي دور العظماء والأعلام من مفكرين وفلاسفة ومصلحين اجتماعيين وأدباء وشعراء ومخترعين وقادة عسكريين ... إلخ - يأتي دور هؤلاء ، والذين يعدون واجهات ورموزاً للمجتمعات والأمم والحضارات والعقائد والمذاهب والنظم ، فتتخذ كل أمه من تأثير هؤلاء في حضارات الآخرين مبرراً لإثبات ذاتها ودليلاً على نضجها وتقدمها.

وفي حديثنا عن تقدير أثر ابن عربي على دانتي ، وعن الجهد العلمي الكبير الذي بذله المستشرق بلاثيوس في إثبات هذا الأثر - نتساءل : هل لهذا التأثير ناتج إيجابي يعود على حضارتنا وعقيدتنا نحن المسلمين؟ هل أسلم دانتي؟ أو اقترب من الإسلام، أو ألمح - ولو من بعيد - إلى عظمة هذا الدين، لعل هذا الإلماح ينبه الغافلين والتائهين إلى ما في الإسلام من خير وعظمة. ثم هل كانت تصورات دانتي للآخرة عن النعيم والجحيم تتفق والاعتقاد السليم الذي جاء به الإسلام عن اليوم الآخر ؟ أم أن كلامه كان ضرباً من الأوهام والخيالات المجنحة ؟.

والجواب على ذلك ، أن كل من اطلع على «الكوميديا الإلهية» يدرك أن تصورات دانتي لليوم الآخر وما اعتمد عليه من موازين في إنزال الناس في درجات النعيم أو دركات الجحيم كانت تصورات وموازين في غاية الفساد ، والمؤسف أن ما اعتمد عليه من تراثنا الأدبي من أحاديث موضوعه وخيالات ابن عربي وتأملات المعري وغير ذلك من مصادر عربية غلب فيها الغث ، أصلت

فساد دانتي وزادته انحرافاً. فجمع دانتي انحرافات عقيدته وزاد عليها الفاسد من تراث المسلمين وخلطها بمزاجه الشخصي وذوقه الأدبي وخرج بها إلى الناس «الكوميديا الإلهية» الملفقة.

ولم يكتف دانتي بالاقتباس من الموروث الإسلامي المبتدع ، وإنما كشف عن طوية نفسه تجاه الدين الإسلامي ونبي الإسلام ، وأعلام التاريخ الإسلامي ، فقد وصف الرسول الكريم بأفظع العبارات الشائنة ، وأنزل كثيراً من أعلام الإسلام في دركات الجحيم ، كصلاح الدين الأيوبي ، بل حتى من أعجب بهم بحجة أنهم حكماء وفلاسفة كابن رشد وابن سينا ، فإنه وضعهم في أولى مراتب الجحيم ، لأنهم حرموا نعمة العقيدة الصحيحة في رأيه ، أي عقيدة التثليث (١) .

وقد تطرق الدكتور غنيمي هلال إلى تفسير هذا التحامل من قبل دانتي تجاه الإسلام وأهله فقال : «... بقي العدو اللدود للإسلام ، لأن إخلاصه لعقيدته كان مسيطراً عليه ، ولأنه يمثل في ذلك عقلية العصور الوسطى والحروب الصليبية» (٢) .

وإذا كان اطلاع دانتي على تراث ابن عربي والمعري وغيرهم لم يقربه من الحقيقة شبراً ، بل إنه اتخذ من هذه المعرفة مادةً يعزز بها فساد اعتقاده ، ويعبر بها أحياناً عن صليبيته ، فلماذا أعجب البعض بهذا التأثير وراح يعده من المفاخر التي تضاف إلى تراثنا العظيم .

يقول الاستاذ طه عبد الباقي سرور ممتدحاً هذا التأثير : «كما أن له أكبر الأثر في الأدباء الربانيين ، من أمثال دانتي وغيره ، حتى ليقول المستشرق «آسين» الإسباني : وإن أوصاف الجنة والنار والعروج إلى السماء والأقباس الروحية والنشوة القلبية في الأدب الأوروبي الحديث ، كلها تستمد أصولها الأولى من ابن عربي وفلسفته الكبرى ، والتي نشرت أجنحتها الفضية قروناً على الأفق الغربي» (٣).

---

(١) ـ الأدب المقارن ص١٥٥.

(٢) ـ المصدر نفسه ص١٥٥.

(٣) ـ محيي الدين بن عربي ، طه عبد الباقي سرور ، ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

وبعد أن يستوفي الاستاذ طه كلام المستشرق يعقب قائلاً : «ذلك بعض ما يقال في أثر محيي الدين في النهضة الأوروبية ، وذلك بعض ما يقوله أئمة القلم في أوروبا عن محيي الدين ، وعن فلسفته الكبرى التي نشرت أجنحتها الفضية قروناً على الأفق الغربي».(١)

ثم يختم كلامه بهذا الرأي الصارم الواضح الصريح فيقول : «الأفق الغربي، الذي يأتي من ضفافه أحد المعجبين ببروقة اليوم ، من المتعالمين من رجالنا ، فينظر إلى محيي الدين ويبتسم ، ويقول من محيي الدين؟.

فيعيد من جديد قصة الناموسة التي تنفخ على الجبال».(٢)

بهذا الحماس يعبر الكاتب عن إعجابه بتأثر دانتي بابن عربي.

ولا أجد تفسيراً لهذا الموقف المليء بالإطراء والإعجاب إلا في أحد الاحتمالين :

الأول : إن إظهار هذا الإعجاب بفضل ابن عربي على دانتي والحضارة الأوروبية ، ما هو إلا شكل من أشكال التعبير عن الهزيمة النفسية التي يعيشها مسلم القرن العشرين. ذلك أن كثيراً من المثقفين الذين يعتزون بانتمائهم لهذا الدين - الإسلام - ولهذه الأمة ، قد أذهلتهم انتصارات الغرب وتفوقه في شتى ميادين الحياة المادية والعلمية ، والاقتصادية والعسكرية ، والإدارية ، والانتاجية ... ، وفي مقابل هذا التقدم يشاهدون أمتهم وهي تعاني من شتى ألوان التخلف والتبعية الجبرية للغرب في كل شيء ، فأصابهم - أي المثقفين - هذا الوضع المزري لأمتهم بصدمة معنوية أمام بهرجة المدنية الغربية ، وراحوا يعبرون عن هذه النفسية المهزومة المجروحة بطرائق مختلفة ، وكانت الكتابة عن أثر المسلمين في بعث النهضة الأوروبية في الاجتماع والفلسفة والتربية والتفكير العلمي ، والطب،

(١) - المصدر نفسه ص٢٢٠.

(٢) - المصدر نفسه ص٢٢٠.

والمنطق .... تمثل طريقة من طرق التعبير عن مكانة حضارتنا وعظمتها ، وتفريغ شحنات هذه النفسية المهزومة والمكلومة ، فكتب الباحثون المسلمون عن أثر الفارابي ، وابن سينا ، والرازي ، والغزالي ، وابن رشد ، وابن تيميه ، وابن خلدون ... وكان نصيب بعضهم أن يكون ابن عربي هو الوسيلة التي يعبر من خلالها عن رقي أمته وعلو كعبها وعن أفضالها على الغرب.

هذا هو الاحتمال الأول في اندفاع الأستاذ طه سرور في إعلان إعجابه بأثر ابن عربي على فكر دانتي وإنتاجه الأدبي المميز.

وهو احتمال وارد خصوصاً عندما نقرأ مقدمة كتاب الاستاذ طه عن ابن عربي ، نجد التوطئة كانت عن فضل المسلمين على الأوروبين ، بل إنه عزز كلامه على ما يقول بنقول وشهادات الغربيين أنفسهم في أثر حضارة الإسلام في الغرب فنقل كلام الكاتب الأسباني الشهير «بلاسكوا أبانيز» في كتابه (ظلال الكنيسة)، وشهادة المستشرق دوزي في كتابه «تاريخ المسلمين في أسبانيا» وغيرهم.

الاحتمال الثاني : أن موقف الأستاذ طه عبد الباقي من ابن عربي موقف عاطفي مفرط يطفح بالإعجاب ، والإعجاب يدعو إلى الحب ، فالأستاذ طه يحب ابن عربي ويجله إلى درجة التوحد والفناء فهو عنده « فيلسوف التصوف العبقري، ومحيي عالم الزوايا التي يعمرها القرآن والتي يسمع فيها ذكر الله آناء الليل وأطراف النهار »[(١)]. وإذا كان الجنيد عرف بتربية المريدين ، فإن ابن عربي يربي العارفين[(٢)]. ولما كان هذا مقامه فإن علومه لم تكن علوماً كسبية ، وإنما كانت كشوفًا وفيوضًا من الحضرة الإلهية ، ومن ثم لا يجوز لأحد أن يناقش أو يعترض على ما يقول الشيخ الأكبر ، كما يقرر الأستاذ طه عبد الباقي[(٣)].

---

(١) ـ التصوف الإسلامي والإمام الشعراني ص٢٠.

(٢) ـ محيي الدين ابن عربي ص١٠.

(٣) ـ المصدر نفسه ص١١.

من كانت هذه قناعته في أي شخص ما فمن الصعب إقناعه بأخطاء الشخص الذي يفنى بحبه ، فهي حاله وجدانية تغطي حكم العقل وتعطل ملكة التمييز بين الخطأ والصواب ، فلا أقول هو لا يقتنع ، ولكن أقول هو لا يريد أن يقتنع حتى لا يخرج تلك العظمة والعاطفة تجاه الشخص المنتقد ولو كانت أخطاءه بينة ، فهؤلاء حالهم كحال العباس بن الأحنف في قوله :

قد حسن الله في عيني ما صنعت   حتى أرى حسناً ما ليس بالحسن[١]

فها أنت تراه يرى بعاطفته حسناً ما لا يراه بعقله حسناً ، فألغت عاطفته حكم عقله !

* * *

(١) ـ ديوان العباس بن الأحنف ص١٠٣.

٢ ـ المستشرق مجيل أسين بلاثيوس وابن عربي :

يعتبر بلاثيوس من المستشرقين الأسبان الذين يحتلون مكان الصدارة التى يحتلها نلينو (إيطاليا) ، وجولد تسيهر (المجر) ، ونيلدكه (ألمانيا) ، وماسينون (فرنسا) ، وكراتشكوفسكي (روسيا) ، ودوزي (هولنده).

وقبل البدء في الحديث عن طبيعة دراسات واهتمامات بلاثيوس المتعلقة بابن عربي ومذهبه ، يجدر بنا أن نتعرف ولو بشئ من الاختصار على عدة عناصر تخص هذا المستشرق في شخصيته ومنهجه واهتمامه وتخصصه العام ثم تخصصه النوعي ، فإن معرفة هذه العناصر تساعدنا على فهم نتائج أبحاثه في ابن عربي، وإدراك أثر خلفيته العقدية والثقافية في توجيه أبحاثه وفي المحصلة النهائية التى يريد أن يبلغها للقراء والمثقفين.

أما الحديث عن شخصيته ، فالذي يهمنا منها هو صلته الوثيقة بعقيدته النصرانية ، فقد كان مدرساً في معهد ديني ، كما أن صلته امتدت إلى الأديرة ، ولم يكن يجلس فيها للتلقي كأحد التلامذة المبتدئين ، وإنما صار كاهنًا للرهبان في دير «القلب الأقدس». وارتقت رتبته حتى فكر مطران سرقسطة في تعيينه قسيسًا بإحدى الأبور شيات في القرى[(١)] .

فالرجل وثيق الصلة بانتمائه العقدي ، بل هو داعية مخلص لمذهبه يؤدي واجبه في المعاهد الدينيه النصرانية وفي الأديرة. وقد كان الباحث نجيب العقيقي لماحاً عندما سماه «الأب أسين بلاثيوس».[(٢)]

ولهذا نجد أن بلاثيوس اشتهر من بين المستشرقين باهتمامه البالغ «بدراسة حركة التفاعل الثقافي بين المسيحية والإسلام»[(٣)]

---

(١) ـ موسوعة المستشرقين ص٧٧.

(٢) ـ المستشرقون ٢/١٩٤.

(٣) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ، أسين بلاثيوس. مقدمة المترجم د. عبد الرحمن بدوي ص١٣.
والصحيح أن يقول : بين النصرانية والإسلام ، بدل بين المسيحية والإسلام .

ومع بداية شهرته في محافل الاستشراق كلف بالأبحاث الاستشراقية ذات الصلة بنزعاته الدينية ، فدعاه «ناو» المشرف على مجموعة «كتب الآباء الشرقيين» إلى الاشتراك في المجموعة ، فأصدر فيها «مجموعة الأقوال المنسوبة إلى السيد المسيح في كتب المؤلفين المسلمين». وقام بفهرسة المخطوطات الغربية في دير الجبل المقدس في إشبيلية. وكتب مصنفاً في الغزالي والنصرانية ، وله بحث بعنوان «الآثار الإنجيلية في الأدب الديني الإسلامي»(١) .

وهكذا نجد أن اهتماماته في اختبار بحوثه ودراساته ما هي إلا أصداءً طبيعية لأهم جوانب شخصيته وهي عقيدته النصرانية التي تضلع بها في حياته.

وقد تخصص بلاثيوس في الفلسفة والتصوف ، لكن معظم أبحاثه دارت حول التراث الصوفي ، وإن كانت له مشاركات في موضوعات أخرى ، تدل على ثقافته الموسوعية.

وكان بحثه المقدم لنيل درجة الدكتوراة يبحث في التصوف ، وكان ذلك سنة ١٨٦٦م عندما نال على درجة الدكتوراة من جامعة مدريد على بحثه عن الغزالي وكان بعنوان «العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي»(٢) . وفي سنة ١٩٠١م عدل بلاثيوس رسالة الدكتوراة ، وأصدرها في هذه الصورة بالعنوان التالي «الغزالي : العقائد ، والأخلاق ، والزهد»(٣).

ومن بحوثه التي لفتت أنظار المستشرقين والمستغربين معاً ، دراسته التي تناول فيها شخصية «ابن مسرة» وأثر أفكاره على من جاء بعده من المسلمين والنصارى ، وكان عنوان دراسته هذه «ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية». وتابع امتداد مدرسة ابن مسرة بين الصوفية في الأندلس من خلال ابن العريف وابن عربي(٤) ......

---

(١) ـ المستشرقون ٢/١٩٥.

(٢) ـ المستشرقون ١/١٩٤.

(٣) ـ موسوعة المستشرقين ص٧٧.

(٤) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ، بلاثيوس ، مقدمة د. بدوي ص١٤.

أما اهتمامه بابن عربي فقد بدأ منذ مطلع شبابه في بحثه الذي نشره ١٨٩٩م ضمن «السفر التذكاري المقدم إلى بلايو بمناسبة السنة العشرين لأستاذيته، وثنى على ذلك ببحث ألقاه في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر ١٩٠٥م عنوانه «علم النفس عند محيي الدين بن عربي» ، وظهر له بحث ثالث بعنوان «نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين : الغزالي ومحيي الدين بن عربي» نشر في مجلة الثقافة الأسبانية» (مدريد ١٩٠٦م) ص٢٠٩ ـ ٢٣٥[(١)] .

ويشير نجيب العقيقي إلى أنه كتب دراسة بمعاونة نيكلسون عن الناحية المظلمة في صوفية ابن عربي[(٢)] .

ولكن دراساته الكبرى عن ابن عربي تمتد بين ١٩٢٥ و١٩٢٨م. فقد نشر أربع دراسات كبيرة في «مضبطة الأكاديمية الملكية للتاريخ» كلها تتعلق بابن عربي ، وعنوانها : «الصوفي المرسي ابن عربي». والأول بعنوان فرعي هو : «ترجمة ذاتية ذات تسلسل تاريخي» ، والثانية بعنوان «معلومات عن حياته مستمدة من رسالة القدس» ، والثالثة بعنوان : «الخصائص العامة لمذهبه» ، والدراسة الرابعة بعنوان : «مذهبه في التوحيد وفي الكون».

ثم توج دراساته عن ابن عربي بالكتاب الذي ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان : «ابن عربي : حياته ومذهبه»[(٣)] ، وقد ظهر في سنة ١٩٣١م ، ويتألف من ثلاثة أقسام :

١ ـ حياته . ٢ ـ مذهبه . ٣ ـ نصوص مترجمة.

---

(١) ـ موسوعة المستشرقين ص٧٩.

(٢) ـ المستشرقون ص١٩٤.

(#) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ، بلاثيوس ، مقدمة المترجم ص١٦.

(٣) ـ يقول الاستاذ أنور الجندي : «وقد سمى أسين بلاثيوس كتابه عن ابن عربي : مفكر الإسلام المتنصر. انظر : مقدمات المناهج ١/٤٤٦.

وهذا القسم الثالث نصوص مختارة من كتب ابن عربي التالية :

١ ـ تحفة السفرة إلى حضرة البررة.

٢ ـ الأمر المحكم والمربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط.

٣ ـ التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الأسبانية.

٤ ـ كنه ما لابد للمريد منه.

٥ ـ مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم.

٦ ـ الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار.

٧ ـ الفتوحات المكية.(١)

منهجــــه :

تعتمد منهجية بلاثيوس في دراسته للمذاهب والفلسفات على ملاحظة الأشباه والنظائر ، وتلمس القسمات المشتركة لكي يقر من خلالها وجود تأثير وتأثر ، إلا أن منهجه هنا غير محكم ، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثر ،لأن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف لا عن نفس التأثير. «كما أنه لا يجوز لباحث أبداً أن يقرر تأثيراً إلا إذا ثبت ـ بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة ـ أن المتأثر المزعوم قد اطلع على الذي زعم أنه أثر وعرفه ونقل عنه ، حتى لو كان التأثر بالمحاكاة أو عن غير وعي وشعور وقصد. أما أن نفترض من مجرد التشابه أن ثمت مؤثراً ومتأثراً ، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق والمنهج العلمي السليم».(٢)

وتطرفه في هذا المنهج جعله يستند إلى متشابهات ونظائر واهية مما باعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخيه في أحيان كثيرة.

---

(١) ـ موسوعة المستشرقين ص٧٧ ، ابن عربي حياته ومذهبه ص١٦.

(٢) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ، مقدمة د. بدوي ص٧ ـ ٨.

وقد غلا بلاثيوس في تطبيق منهجه هذا في أوسع دراساته عن ابن عربي وذلك في كتاب «ابن عربي حياته ومذهبه».

حيث أن القارئ يلحظ منهجه «يسري في هذا الكتاب سريان عروق المرمر في المرمر»[١]. وكما يقول د . عبد الرحمن بدوي. وهو الكتاب الذي سوف نعتمد عليه في تحديد موقف هذا المستشرق من ابن عربي وطبيعة تعامله مع مذهب شيخ الصوفيه الأكبر ؛ لندرك كيف استطاع بلاثيوس أن يخدم ابن عربي وفلسفته وسائر إنتاجه الثقافي لمعتقداته النصرانية عبر منهجه السالف الذكر ، منهج الأشباه والنظائر ، والتأثير والتأثر[٢] .

على أننا ونحن ننبه القارئ إلى أن يحتاط وهو يقرأ لهذا المستشرق الذي عرفنا منهجه ، يلزم منا كذلك أن نلوم الطرف الآخر ، وهو محيي الدين ابن عربي، الذي أعطى بلاثيوس وغيره من المستشرقين والمفكرين الغربيين ، المادة الفكرية والفلسفية التي من خلالها سهل مهمتهم في تصيد الأشباه والنظائر . ومما لا شك فيه أن ابن عربي يمتلك خيالاً واسعاً ، وأداءً لغوياً بليغاً ، وثروة في المصطلحات اللغوية والأدبية والفلسفية ، وقدرة على التصوير ... كل هذه الملكات وغيرها جندها في صور شتى ظهرت في تشبيهاته وخيالاته ، ورؤاه ، ورموزه وأشعاره وأسراره وتصريحاته وتأويلاته وشواهده.

كما ظهرت في منهجه التربوي الذي ألزم به نفسه ودعا إليه أتباعه في تزكية النفس وضبط السلوك ، وفي مفهوم المحبة والعشق ، وفي الخلوات

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ، ص٨ من مقدمة المترجم.

(٢) ـ وذكرنا النقطة الجوهرية في منهجه والتي تتصل اتصالاً وثيقاً ومباشراً في ما سنكتبه من ورقات في هذا المبحث. وإلا فإن من إكمال الصورة عند المستشرق المميز نذكر النقطة الأخرى في منهجه وهي «أن منهجه العلمي يستند إلى اللمحات البعيدة واللوامع العبقرية أكثر مما يستند إلى الوثائق والقواعد المنهجية الوثيقة ، ويحفل بالفروض أكثر مما يحفل بالوسائل الكفيلة بتحقيقها على أصول راسخة ... ومن هنا جاء كثير من نظراته اللماحة موحياً أكثر منها مقنعًا... ». موسوعة المستشرقين ص٨١.

والسياحات ، وفي التأملات والرياضيات ، وفي المشاهدات والكشوف والتجليات في كل ما تحدث عنه.

فكانت كتاباته الغزيرة هذه التى ملأها بالحق والباطل ، والظاهر والباطن ، والواضح والملغز ...كل هذه وغيرها ... كانت أرضاً خصبة لتحليلات المستشرقين واستنباطاتهم وتفسيراتهم التى خلطوا فيها الظن باليقين والصواب بالخطأ والمعقول باللامعقول .

ـ توظيف ابن عربي لمفاهيم الكنيسة :

أجهد بلاثيوس فكره في تطبيق منهجة (التأثير والتأثر) في دراسته الموسعة عن محيي الدين في كتابه «ابن عربي حياته ومذهبه».

وقد كانت إشاراته لأثر الفكر الكنسي ومسالك الرهبان على تجربة ابن عربي الصوفية كثيرة ، إلا أنها كانت إشارات سريعة وعابرة في القسم الأول من الكتاب ، والذي تحدث فيه بلاثيوس عن حياة ابن عربي في ترجمة حافلة ومستوعبة ، لكنه كان يذكر القراء بأنه سوف يستطرد ويتوسع بدراسة هذه اللمحات السريعة في القسم الثاني من الكتاب والذي خصصه في الحديث عن مذهب ابن عربي الروحي ، وقد وفى المستشرق ما وعد به ، فقد ملأ هذا القسم بالمقارنات والنقول والتحليلات والاستنتاجات لشرح مذهب ابن عربي ، وقد اتخذ من الفكر النصراني وكتب القديسين وممارسات القسس والرهبان مرتكزات يطوف حولها وينطلق منها إليها في هذه الدراسة.

كما أن بلاثيوس عرج على جماعات الصوفية وطرقهم ودرس جملة من أنظمتهم التربوية والتقاليد الخاصة بهم ، وتوصل إلى نتائج غريبة خصوصاً عندما قارن بين بعض ممارساتهم مع ممارسات الرهبان في الأديرة.

ولم يقف المستشرق في دراسته عند الجماعات الصوفية ونظائرها في

جماعات الرهبان ، بل اتخذ من ابن عربي جسراً يعبر من خلاله إلى التأكيد على تأثر الإسلام بالنصرانية في عباداته الخاصة كالصلاة والاعتكاف وغيرها. وسنتعرض لهذه المسائل بالأدلة من كلامه ثم نجمل النتائج النهائية لدراسته في ختام المبحث.

إذاً بلاثيوس في منهجه الذي يعتمد على المقارنات يبدأ بابن عربي ويثني بطوائف وطرق ومجموعات الصوفية ، ثم يقفز إلى الإسلام في أصوله و ويختم بحثه بفصل خطير يخصه لدراسة العقائد النصرانية المباشرة كالتثليث والتجسيد ... وكيف أدخل ابن عربي هذه المفاهيم والعقائد في منظومته الفلسفيه والوجودية . وهذا يؤكد لنا ما أسلفناه من قبل خضوع المستشرق لعقيدته النصرانية وهو يكتب هذه الدراسه سواء كان واعياً بهذه العقيده التي تملي عليه تحليلاته ومقارناته والنتائج التي توصل إليها أم أن العقل الباطن كان يدفعه لاشعورياً أن يظهر ما في النفس في سطور هذه الدراسة

- الشيخ والمريد :

عرض بلاثيوس لاهتمام الصوفية بمجاهدة النفس ، موضحاً أهمية التزام الصوفي بطريقة خاصة في المجاهدة يجعلها وسيلة لتحقيق نوازعه الصوفية ، ولكن الطريقة لا تكفي بغير شيخ يرشد المريد إلى الفهم والتطبيق. ويقف بلاثيوس عند فكرة الشيخ ليذكر مايناظرها في النصرانية ، وذلك بعد أن انتهى من عرض رأي ابن عربي في الطرق والأربطة[١] .

يقول بلاثيوس : «والرهبان ، والديرانيون والخلوتيون على السواء ، اعتادوا أن يصطحبوا معهم مريدين لإرشادهم وتعليمهم . والقديس يوحنا الذهبي الفم

(١) جمع رباط : دار لنزول الصوفية يقيمون فيها عاكفين على العبادة وهم من الرجال وبعض النساء المتعبدات أحياناً ولهم غرف صغيرة للتعبد. انظر : معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، محمد أحمد دهمان ص٨١.

أمضى سنوات الخلوة الأربع تحت إرشاد شيخ. والقديس أنطون كان له تلميذ يصحبه وهو بولس العبيط ، إلى أن تم تكوينه فخصص له صومعة قريبه ، لكنها منفصلة. لقد كان ذلك هو العرف الجاري بين الرهبان الخلوتيين في قفار طيبة ، وكان المريد يؤدي لشيخه خدمات متصلة بالحياة المادية ، مثل إحضار الماء وإعداد الطعام ... إلخ في مقابل ما يتلقاه من إرشاد روحي»[١] .

ثم ينتقل بلاثيوس ليذكر المواهب الواجب توفرها في المرشد الروحي - وينقل نصاً طويلاً من كتاب «الراعي» يعدد فيه القديس يوحنا كليما خوس هذه المواهب وبعض الشروط التي يجب توفرها في الشيخ ، والتي أهمها القدوة . كما يوجه نصائحه للمريد بالصبر وعدم الملل وغير ذلك . وبعد أن يعرض عرضاً مفصلاً عن علاقة المعلم بالمتعلم في خلوات النصارى ، يتحدث عن نفس العلاقات القائمه في الحياة الصوفية بين الشيخ والمريد ، ويعتمد في ذلك على نصوص ابن عربي في كتبه «مواقع النجوم» و «الكنه» و «التدبيرات» و «الأمر». ويختم بحثه قائلاً : وكان من المعتاد في حياة الصوفية في الإسلام - سواء كانت حياة خلوة أو حياة جماعة - أن يتولى المريدون القيام على الحاجات الدنيوية للشيخ أو الإخوان ، فيقوم بغسل الملابس وإعداد الطعام ، إلخ - كما كان الشأن كذلك أيضاً في الرهبانية النصرانية. ولهذا كان المريد يسمى «خادماً» وكان يقوم بنفس الوظيفة التي يقوم بها الـ Oiconomos[٢] في الأديرة الشرقية.

أما عن تقلب المريد ، فابن عربي يلح في تحريم تغير الشيخ ، بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المريد عند هذا الآخر إرشاداً أفضل أو أيسر. إذ هو يرى أن القلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله ، لأن إخفاق المريد أو انصرافه عن طريق الكمال يجب أن يعزوه المريد إلى عدم صبره ونقصه وعصيانه»[٣].

---

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ، بلاثيوس ص١٢٥.

(٢)

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص١٢٧ - ١٢٨.

ويختتم بلاثيوس هذا الفصل بقوله : «وأخيراً فعلى نحو ما نجد في الجماعات المسيحية يبدو من الواضح أنه كان يوجد في الجماعات الصوفية الإسلامية تحت الرئيس مفتشون أو نواب[1] له مكلفون بالقيام بوظيفة لدى المريدين ، أو هذا هو ما تومىء به على الأقل بعض النصوص التي أوردها ابن عربي وذكرناها من قبل»[2].

وتكلم المستشرق كذلك عن الشروط الأساسية في الدخول في الحياة الصوفية كما يرى ابن عربي ، وقام بتلخيص ما ورد من شروط فيَ رسائل ابن عربي مثل رسالة «الأمر المحكم والمربوط» و«التدبيرات» و«الأنوار».

والذي يلفت الانتباه هو الذكاء الذي يتمتع به بلاثيوس في تركيزه على الشرط الذي يستطيع بسهولة أن يجد أصوله في النصرانية ، فقد وقع اختياره على شرط الطاعة العمياء المخلصة وغير المشروطة من المريد لشيخه ، حتى لو طلب منه الشيخ أمراً غير معقول ، بل حتى لو كان يأمره بالمعصية. ثم ينقل نص ابن عربي على ذلك من كتاب التدبيرات ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ حيث يقول : «لا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف الشريعة فإن الإنسان ليس بمعصوم »[3].

وبعد تفصيل طويل يتحدث فيه بلاثيوس عن صلة المريد بالشيخ[4] ، وواجب كل منهما ، وتحديد طبيعة العلاقات النفسية والسلوكية بين الشيخ ومريده ـ يختتم

---

(١) ـ ذكر بلاثيوس في أثناء عرضه لمهمة الاستاذ في الدير أن للرئيس نائبًا في الأديرة السورية ، وأحياناً نائب ثالث ، والقديس بسيل تحدث عن موظفين مكلفين من قبل الإخوان في الأديرة. ص١٢٦.

(٢) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٢٨ ، للمقارنة انظر : ما كتبه المستشرق كور في دائرة المعارف الإسلامية ، مادة شخ ٤٦٩/١٣.

(٣) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٤١ ، وحول استسلام المريد للشيخ انظر : الغنية ١٦٤/٢ ، الرسالة القشيرية ١٥٠ ، ١٨٢ ، إيقاظ الهمم ١٤٣ ، الأنوار القدسية ١٣/٢ ، الابريز ٢٢ ، ٢٣٩. قال السهروردي : «من قال لأستاذه لا ، لا يفلح أبداً» عوارف المعارف ص٤١٢.

(٤) ـ انظر : تعليق الدكتور محمد مصطفى حلمي ، في دائرة المعارف الإسلامية ، تحت عنوان «صلة المرشد بالمريد» ١٨٠/٤.

هذا الفصل - الفصل الرابع - بالحديث عن الأصول النصرانية لتلك المسالك الصوفية فيقول : «ومعظم - إن لم يكن كل - هذه القسمات ، يمكن أن تعثر عليها دون كبير عناء في كتاب الرهبان والحياة الرهبانية في الشرق المسيحي، وترجمة القديس باخوم القبطية ، والقواعد التي وضعها كل آباء الصحراء ، ودرسها بس Besse ، تتفق في تقريرها ضرورة الطاعة التامة للرئيس ... فعليه - أي المريد - أن يمتثل للأمر دون أدنى تحفظ عقلي، مستسلمًا، كأنه أداة عمياء. وحتى الأوامر المخالفة للشريعة التي يأمر بها الشيوخ المريدين المسلمين على سبيل الامتحان لطاعتهم وإخلاصهم ، نجد سوابق لها ونماذج في الرهبانية النصرانية . فإن «تعاليم الآباء» تحتوي على أحوال بارزة للمبالغة تتجاوز حدود أقل فطنة ، حتى أنها تطالب المريدين أحيانا بأمور يحرمها القانون الطبيعي. مثل السرقة. والقديس نيل ، الذي أخذ على الرؤساء هذه المبالغات ، يلح مع ذلك ، مثل ابن عربي ، في توكيد أهمية الطاعة العمياء من أجل قتل الغرور الذاتي[١] ، وفي رسالته عن «مجاهدات المريد» يستخدم نفس التشبيه الذي استخدمه ابن عربي ومن بعده اغناطيوس دي لوبولا - «كن بين يديه (يدي الشيخ) كالميت بين يدي الغاسل» (التدبيرات ، ص٢٢٦) Perinde ac cadaver. - لشرح موقف المريد المستسلم بين يدي شيخه»[١].

---

(١) - وليس قتل الغرور الذاتي هو القصد الأهم والوحيد عند المريد السالك في طاعة شيخه ، وإنما الغرض الأسمى لدى المريد في هذه الطاعة المطلقة هو الوصول إلى أعلى درجات السالكين وهي درجة زوال الحجب ووقوع الكشف ، يقول ابن عطاء الله : «اعلم أن سلوك الطريق ، خصوصاً لمريد الكشف والتحقيق لا يكون من غير التزام الطاعة والانقياد لشيخ محقق مرشد». الفتوحات الإلهية ، لابن عجيبة ص٨٧. فأهمية الشيخ لا تقتصر على هداية المريد وتبصيره بعيوب نفسه ، بل إنها تتعدى إلى كون الشيخ واسطة بين المريد وربه. انظر كلام السهروردي في عوارف المعارف ص٨٢ ، والجيلاني في الغنية ٢/١٦٥ ، والدراسة الموسعة حول هذا الموضوع كتاب «نظرية الاتصال عند الصوفية» ص (٩٥ - ١١٨) ، (٢٨٥ - ٢٨٩).

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه. ص١٤٣ - ١٤٤.

ـ خرقة الصوفية ولباس الرهبان :

كان ابن عربي لا يقول بالخرقة[١] التي تعارف عليها الصوفية ، لكنه رجع عن قوله هذا بعد أن تلقى الخرقة على بعض شيوخه الذين تلقوها عن الخضر مباشرةً كما زعموا. قال ابن عربي «... من ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها ، وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة»[٢].

وقد تطورت مراسيم تلقي المريد لخرقة شيخه حتى أخذت صوراً جديدةً تمثلت في خلع الشيخ ثوبه على المريد ومعانقته كيما ينال المريد الحال الصوفية التي عند الشيخ (البركة) والتي تعوز المريد. وهنا يقول بلاثيوس «ينبغي ألا نغفل مع ذلك عن السوابق لهذا في الرهبانية النصرانية : فلا أحد يجهل أن ثوب الراهب الصالح كان ينظر إليه الرهبان المتوحدون والديرانيون على أنه بركة ، ولهذا كان يعطيه لأحد مريديه المفضلين ، تماماً كما سيحدث في الإسلام بعد ذلك ببضعة قرون»[٣].

ويأتي بلاثيوس إلى إشارة ابن عربي العابرة التي أوردها في كتابه «الأمر المحكم» ص٩٢ ، والتي نهى فيها المريد عن لبس الخرقة التي خلعها عليه الشيخ إلا في مناسبة تلقي الخرقة . فيعلق المستشرق بما نصه :

---

(١) ـ لبس الصوفية للخرقة تقليد متقدم على عصر ابن عربي ، بل إن مصادر الصوفية مثل كتاب كشف المحجوب للهجويدي ت٤٥٦ ، يضع باب بعنوان (باب في لبس المرقعة) ويبتدأ الباب بقوله : إعلم أن لبس المرقعة شعار المتصوف . ولبس المرقعات سنة ... وثم يذكر أحاديث نبوية في فضلها. وانظر : عوارف المعارف ص٦٨ وللمقارنة : انظر : ما كتبه المستشرق (إيوار) في دائرة المعارف الإسلامية ٢٩٥/٨. وقال السخاوي في المقاصد الحسنة ص٣٣٥ «حديث لبس الخرقة الصوفية وكون الحسن البصري لبسها من علي قال ابن دحية وابن الصلاح : أنه باطل ، وكذا قال شيخنا : ـ يريد ابن حجر ـ إنه ليس في شيء من طرقها ما يثبت ، ولم ير في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف».

(٢) ـ الشيخ الأكبر ترجمة حياته من كلامه ، جمع وترتيب محمود الغراب. ص٩١.

(٣) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٣١.

«وهذا نفسه هو ما حدث تماماً في الرهبانية المسيحية ، إذ لم يكن اللباس الذي منحه الرئيس أو الأستاذ إبان المرسم للدخول في الرهبنة يلبس في الصومعة أو الدير ، إلا عند التكفين». [1] وينقل بعد ذلك وصايا ابن عربي في اللباس من كتابه «الأمر المحكم» : «ألا يكون القماش من النوع الثمين ، وألا يفيد اللباس إلا في ستر العورة وتوقي الحشمة ، وألا يغسلوه أبداً». ثم يتبع هذا النقل بقوله: «وهذه العادات والوصايا يمكن أن نجد نظائرها في المسيحية : فالكتاب عن الرهبانية الشرقية يوصون بلبس الملابس القديمة والمهلهلة ، ومقاريوس ، راهب ستيا ، كان يلبس ثوباً مرقعاً إلى درجة أنه لم يكن من الميسور معرفة أصل هذا الثوب ، والراهب إسحق يقول أن الرهبان كانوا يلبسون ثياباً مليئةً بالرقع ... أما النهي عن غسل الثياب فكان عاماً.

وزيادة في توكيد هذا التناظر ، نقول : إن القديس باسيليوس ، شأنه شأن ابن عربي ، ينهي عن توحيد اللباس وفقاً لضرورات الإقليم والمكان والمزاج ، دون أن يتجاوز هذا الحد ، وهو تغطية العّورة وتوقي قسوة الجو». [2] وعاود المستشرق الحديث عن الخرقة في الفصل السابع من كتابه والذي أفرده لدراسة السماع والإنشاد الصوفي ، فعرض لحالة الوجد البدني ، وهو ثمرة الجذب ، الذي مازج نفس المجذوب نتيجة المعاني الكافية التي أثارها الإنشاد ، في هذه الحالة تصدر عن المجذوب حركات مضطربة وتسقط عنه ثيابه أو أي شيء مما عليه. [3] «هنالك يحدث أمر غريب لا يخطر ببال الشخص الأخير : ينقطع القوال - أي المنشد - عن الإنشاد ، ويأخذ الثوب الذي سقط من المجذوب ويتنازع الحاضرون

---

(١) ـ المصدر نفسه ص١٣٢ هامش رقم (١).

(٢) ـ المصدر نفسه ص١٣٣.

(٣) ـ انظر : كشف المحجوب ٦٦٦ ، وفي الإحياء ٣٠٤/٢ : «فإن قلت : فما تقول في تمزيق الصوفية الثياب الجديدة بعد سكون الوجد والفراغ من السماع فإنهم يمزقونها قطعاً صغاراً ويفرقونها على القوم ويسمونها الخرقة؟ فاعلم أن ذلك مباح إذا قطع قطعا مربعة تصلح لترقيع الثياب والسجادات ...».

في الاستيلاء عليه كأثر ثمين لما وهبه الله لهذا المجذوب من نعم وألطاف. ونحن هنا بإزاء ظاهرة ملامحها الجوهرية لها مشابه في الرهبانية المسيحية. فآباء الصحراء : القديس بولس ، والقديس أنطون ، ومن اقتدى بهم من الرهبان ، كانوا يتناقلون فيما بينهم - كتراث ثمين - الثياب التي كانوا يلبسونها في حياة التعبد ، إذ هي بمثابة رموز عن فضائلهم وزهدهم. وكان الرهبان والعامة يتنازعون هذه الذخائر والآثار التي قدسوها باستعمالهم إياها »[(١)].

- بين الخلوة الصوفية والرهبانية :

أفرد بلاثيوس فصلاً كاملاً من كتابه للحديث عن الخلوة في النظام الصوفي، وإن كان قد أشار إلى الخلوة في أماكن متفرقة ولكنها جاءت مقتضبة.

وبدأ الحديث عن الخلوة بتمهيد تفصيلي عن نظام العزلة في الرهبانية النصرانية ، ولما انتهى من ذلك فاجأنا هذه المرة بأنه قفز من الحديث عن عزلة الرهبان إلى الحديث عن الاعتكاف في الإسلام ، وتجاوز عن الكلام في خلوة الصوفية ، فهو حريص على أن يثبت التماثل بين خلوة الرهبان وما أسماه خلوة الإسلام في مصادره ، أي في سلوك النبيﷺ!.

قال : وقد عرف الإسلام في عهد مبكر جداً نوعاً من التعبد الإرادي ، يقوم به عامة المؤمنين ، فيه بعض المشابهة مع هذه الخلوة الديرانية ، وسمي بـ «الاعتكاف» ، أي الخلوة الروحية. وثم أحاديث متفاوتة القدر في الصحة قصد بها الاستشهاد على أن الاعتكاف هو ما أمر به الله ورسوله»[(٢)] .

وكأن بلاثيوس أحس بالبون الشاسع بين الاعتكاف في الإسلام والعزلة في النصرانية ، فانتقل إلى الحديث عن الخلوة في العرف الصوفي وصرح : «لكن الصوفية المسلمين مارسوا الاعتكاف بشكل أشد صرامة ، وعلى نحو متصل

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص١٧٨.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص١٨٣.

معتاد، وذلك فيما يسمى باسم الخلوة . وطريقتها فيها مشابهة أدق من الاعتكاف . مع حياة الرهبان المنعزلين في الرهبانية المسيحية. وابن عربي يشرح الخلوة في رسالتين من رسائله هما : «تحفة السفرة»[١] و«الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار».[٢] ثم يذكر بلاثيوس نصوصًا متعددة من كتب ابن عربي يشرح فيها مذهبه في تطهير النفس ويورد الرياضات التي يجب أن يأخذ بها صاحب الخلوة. منها ما يوصى به ابن عربي الصوفي في خلوته أن يحشد نفسه لأعلى أنواع الأذكار «وهي قولك. الله الله . لا تزيد عليه شيئاً».[٣]

ويقارن ما سرده من كتب ابن عربي من نصوص مع ما ورد في كتاب الأسفار من كلام القديسيين يبين من خلال المقارنة ممارسات شبيهة لدى الرهبان بالذي يدعو إليه ابن عربي ، ثم يقول بلاثيوس «وحتى الآن لا نعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية في مذهب ابن عربي وما جرى عليه الرهبان في الشرق المسيحي ...»[٤] .

وأطال المستشرق الحديث عن الخلوة ونظامها وبرنامجها الفردي والجماعي ، لكنه أشار إلى مسألة مهمة في الفصل الثالث من الجزء الأول من كتابه عند حديثه عن أجناس الحياة الروحية[٥] ، عن اختلاء النساء بالرجال والمعايشة أو الصحبة بين المرأة المتصوفة والصوفي. ينقل بلاثيوس تحريم ابن عربي لهذه العادة السيئة تحريماً قطعياً ، وذلك حينما حرم على أتباعه الاتصال والمؤاخاة مع النساء العابدات[٦] . ويستنتج المستشرق من هذا أن هذا النظام كان موجوداً في بعض البيئات الصوفية ، ويشير في الهامش إلى نهي الكمشخانوي في كتابه «جامع

---

(١) ـ انظر : تحفة السفرة ص٦٥ حيث أفرد ابن عربي الباب الثامن في بيان الخلوة وآدابها.

(٢) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٨٤.

(٣) ـ «الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار» ص١٧.

(٤) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٨٦.

(٥) ـ ليس في الإسلام حياة روحية وحياة مادية ، وإنما هذا التقسيم من صنع المستشرقين المتأثيرين بأجواء الحياة الكنسية والعلمانية . ولو سلمنا جدلاً بالحياة الروحية فإن المظاهر التي ذكرها لاتمت إلى الإسلام بأية صلة .

(٦) ـ ينقل بلاثيوس كلام ابن عربي من كتاب «الأمر» ص١٠٠.

الأصول» ص٠ ١٥ عن مخالطة النساء الأجنبيات اللواتي يسميهن بعض الصوفية بالبنات أو الأخوات. ويعرج بعد ذلك إلى ذكر ظاهرة مصاحبة بعض الراهبات لبعض الرهبان في الأماكن المخصوصة لهم على انفراد. ويذكر تحذير كل من يوحنا الذهبي الفم وغريغوريوس ... لخطورة هذا الاختلاط ، إلى أن قضي على هذه العادة بالقانون الذي أصدره ثيودوسيوس الشاب سنة ٤٢٠م[١] .

ومن المواقف الملفتة للانتباه أن ابن عربي نفسه كان يعيش مع إحدى هؤلاء العابدات في اشبيلية ، وهي نونة فاطمة القرطبية . فقد صحبها ابن عربي سنتين متتاليتين ، مريداً وخادماً ، وعاش معها في كوخ من القصب بناه هو بنفسه في أرباض اشبيلية ليتعود حياة العزلة ويشاهد عن قرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة وحضور الجن فيما تدعوهم ، قال ابن عربي : «خدمت بنفسي امرأة من المخبآت العارفات بإشبيلية ، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي . خدمتها سنتين وهي تزيد ـ وقت خدمتي إياها ـ على خمس وتسعين سنة . وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها ، وهي في هذا السن ، من حمرة خديها وحسن نعتها وجمالها ، تحسبها بنت أربع عشر سنة من نعمتها ولطافتها. وكان لها حال مع الله ....»[٢].

والاستطراد في تفصيل المقارنات التي أوردها المستشرق بين خلوات المتصوفة وعزلة الرهبان يأخذ مساحة كبيرة نكتفي بهذا القدر ونحيل القارىء على مواضعها إن أراد الاستزادة.[٣]

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١١٨.

(٢) ـ الفتوحات المكية ٤٥٩/٢. عن بلاثيوس ص٢٧.

(٣) ـ انظر : كتاب بلاثيوس ابن عربي حياته ومذهبه ١١٨ ، ١٣٨ ، ١٣٩ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٥١، ١٨٢ ، ١٨٨.

ـ مقام المحبة :

الحب الالهي ، طبيعته ، آثاره ، صوره ، درجاته الثلاث : الهوى ، الحب ، العشق ، أنواعه : الطبيعي ، والروحاني ، والمزيج من كليهما ، الفضائل المهيئة لهذا المقام ... وغير ذلك من عناصر ومكونات مفهوم الحب الالهي الواسع في مذهب ابن عربي . وقد قام بشرح نظريته في الحب الإلهي في أكثر كتبه بعقلية فلسفية ، وذوق صوفي ، وأداء أدبي ، ونفسية هائمة مرهفة ، وأحياناً يذكر تجربته الشخصية ويقوم بشرحها كذلك لخدمة هذا المقام الذي يجهد السالكون للاقتراب منه أو التربع على عرشه.

واختار عنصرين فقط من العناصر الكثيرة التي تزدحم في هذا المقام ، والسبب في هذا التخصيص يعود إلى غرابة وأهمية هذين المبدأين في مذهب ابن عربي وفي الفكر الصوفي عامة ، ومن جهة أخرى ، فإن المستشرق ركز على هذين العنصرين أكثر من غيرهما.

العنصر الأول : الجمال النسوي ودلالته على الجمال الالهي :

وهنا أحب أن أضع القارىء أمام التصور الواضح لهذا الموضوع الخطير ، ومن ثم أدع ابن عربي ينقل تجربته الشخصية كما أوردها في مقدمة كتابه « ترجمان الأشواق » يقول الشيخ محيي الدين : لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين ألفيت بها جماعة من الفضلاء ..... ولم أر فيهم مع فضلهم مثل الشيخ العالم الإمام ، نزيل مكة البلد الأمين ، مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني ، رحمه الله ....وكان لهذا الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تقيد النظر ، وتزين المحاضر والمُحاضر ، وتحير المناظر تسمى «بالنظام» وتلقب بعين الشمس والبهاء ، ... ساحرة الطرف ، عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أوضحت ... ولولا النفس الضعيفة السريعة الأمراض ، السيئة الأغراض ، لأخذت في شرح ما أودع الله

تعالى في خلقها من الحسن ، وفي خلقها الذي هو روضة المزن ...».[١] ثم قال : «وراعينا في صحبتها كريم ذاتها مع ماانضاف إلى ذلك من صحبة العمة والولد، فـقلدناها من نظمنا في هذا الكتـاب أحسن القـلائد بلسـان النسـيب الرائق ، وعبارات الغزل اللائق».[٢] وبعد ثناء عطر جميل على النظام قال : «فكل اسم أذكره في هذا الجزء ففيها أكني ، وكل دار أندبها فدارها أعني ، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ...».[٣]

صورت هذه المقدمة لكي تتضح الصورة للقارىء منذ البداية عن تجربة ابن عربي العاطفية الصادقة والصريحة في إعجابه بالنظام بنت شيخه مكين الدين الأصفهاني. ثم يعترف بحبها . ومن أجل هذا الاعجاب والحب ألف قصائده الغزلية والتي أودعها كتابه «ترجمان الأشواق» ، إلا أنه بين كذلك فلسفته في هذا الغزل حيث اتخذ من هذا الجمال الأنثوي جسراً للعبور إلى الجمال الإلهي المطلق. ولما كثر نقد الفقهاء لهذه الطريقة الغزلية الفاضحة اتهّموا الشيخ بأنه يستتر عن كشف عشقه الحقيقي لجمال امرأة بعينها بما أسماه الأسرار الإلهية ويخدع الناس بكونه منسوباً للصلاح ، قام الشيخ محيي الدين ابن عربي يدفع عن نفسه الاتهامات بشرح كتابه «ترجمان الأشواق» على طريقة الصوفية الرمزية وذلك في كتابه الآخر «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق».

كيف نفهم نظرية الحب الإلهي من جهة نظر صوفي يقول بوحدة الوجود ؟ أو ما هو المسوغ الفلسفي للتغزل بالجمال الدنيوي عموماً والنسوي خصوصاً واعتباره إيماءً إلى الواردات الإلهية كما يقول ابن عربي؟.

والجواب على ذلك : أن ابن عربي يقول بوحدة المحبوب وإن تعددت صوره ،

(١) ـ ترجمان الأشواق ، ص ٨ .

(٢) ـ المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٣) ـ المصدر نفسه ، ص ٩ .

وأن الحق (الله) هو المحبوب على الاطلاق ، والمعبود على الإطلاق ؛ وذلك لأن أساس العبادة وجوهرها هو الحب ، وأنه هو الجميل على الإطلاق ، ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود[١] ؛ لأن العالم بأسره ما هو إلا مجلى للجمال الإلهي المطلق عند ابن عربي[٢] وأن «النظام» ابنة الشيخ مكين الدين الأصفهاني بمكة لم تكن في الحقيقة إلا مجلى من المجالي الإلهية ، وصورة من صور الجمال الإلهي التي هام بها ابن عربي وكتب من أجلها «ترجمان الاشواق»[٣] . إنه يعترف صراحة بحبه للنظام ، ولكن حبه لم يكن حباً شهوياً حسياً. وانما كان حباً عذرياً خالصاً ، «يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية ، كي يكون رمزاً نبيلاً على الحب الصوفى»[٤] .

إنه اتخذ من تلك الصورة الإنسانية الحسناء «رمزاً للجمال المطلق الذي يتعشقه ويعبده ، ويثها حبه وشوقه ، لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي الفاني ، ولا من حيث هي موضع شهوة أو هوى ، بل من حيث هي صورة كاملة لذلك الجمال الشامل. ورمز له. والصورة الحسية التي يتغزل فيها لا تعنيه بقدر ما تعنيه «الحقيقة» المرموز إليها ، تلك الحقيقة التي ظهرت في حسناء مكه وفي غيرها مما لايتناهى من الصور. فهو ينظم ما ينظم من القصائد وعينه شاخصة إلى صور الجمال ، ولكن قلبه مشغول بصاحب الصور»[٥] .

وتعميماً لهذه الحقيقة، فكل محب ما أحب محبوبته بأي اسم كانت محبوبته، إلا لكونها مجلى لجمال الله ذاته ، فأحبها من هذا الوجه ، ولم ير أنه يحب الله على الحقيقة فقيس أحب ليلى ، فليلى عين المجلى ، وكذلك بشر أحب هنداً ،

---

(١) ـ «عذراء في حياة صوفي» مجلة الهلال : يوليو سنة ١٩٤٧ ، أبو العلا عفيفي.

(٢) ـ الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، د. أحمد محمود الجزار ص٩٧.

(٣) ـ ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ص ١٩ ، من الكتاب التذكاري.

(٤) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٤٣.

(٥) ـ «عذراء في حياة صوفي» مجلة الهلال يوليو ١٩٤٧ ، ابن عربي في دراساتي. ص١٩ ـ ٢٠.

وكثير أحب عزة ، وابن الذريح أحب لبنى ، وتوبة أحب الأخيلية ، وجميل أحب بثينه ، وهؤلاء كلهم منصات تجلى الحق لهم عليها ، وإن جهلوا من أحبوه بالاسماء».[1]

وعلى هذا فالحب الإنساني الحسي لا يتعارض مع الحب الروحاني عند ابن عربي ، بل ربما كان هو عين الحب الإلهى في مذهب يقول بوحدة الوجود. «ومن هذه الوحدة بدت المرأة - عنده - وعند غيره من متفلسفة الصوفيه مجلى كامل للذات الإلهية موضوع الحب وموضوع الجمال المطلق ذاته»[2] .

وبعد تجلية طبيعة الحب الأنثوي في مذهب ابن عربي وأشياعه من أصحاب وحدة الوجود والتصوف الفلسفي نأتي لكي نستعرض رأي بلاثيوس عن هذا الموضوع. (الغزل والغرام الجسماني ودلالاته على الجمال الإلهي).

هل لهذه النزعة سوابق في النصرانية ؟ يجيب بلاثيوس : «والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية ، التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي إلى النصرانية والأفلاطونية المحدثة في آن واحد ، لأنها ناشئة وصادرة عن «نشيد الأناشيد» مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر آباء الكنيسة ، على ضوء مذاهب الاسكندرانيين (الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا الله في المثل والينبوع للجمال المطلق. وديونسيوس الأريوفاغي، الذي فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثة مع اللاهوت النصراني ، يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيروثيوس ، وخلال العصور الوسطى كلها ، كتب الصوفية ، مثل ريشار دي سان فكتور ، وسان برنار ، وجرسون وغيرهم رسائل في الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوي الذي أحس به الملك سليمان لشولميت الجميلة ، وفيها يستخدم العبارات

---

(١) - الفتوحات المكية ٤/ ٢٦٠.

(٢) - الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ص١١٧.

الشهوانية الشائكة والصور الجنسية ذوات التعبير الموحي من أجل الرمز على نار الحب الإلهي للنفوس الكاملة».[١]

وهذا الصعود إلى الجمال الإلهي من خلال لذائذ الحب الحسي أو الجنسي كما يعبر عنه بلاثيوس ، نزعة عمت شعراء الصوفية في الإسلام، من عرب وفرس[٢] ، وهم بهذا «أخلافاً للرهبانية المسيحية والأفلاطونية المحدثة ... وابن عربي قد شارك في هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوانه «ترجمان الأشواق» ، وأكملها بعد ذلك بشرح صوفي عنوانه «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق»[٣] . ويرى بلاثيوس أن دانتي في «المأدبة» والقديس يوحنا الصليبي في «النشيد الروحاني»، وابن عربي في كتابيه السالفين ، هؤلاء الثلاثة في رأيه شركاء في تناولهم لكل «الموضوعات السامية في حياة الإتحاد بالله : صعود النفس إلى الله ، والغناء ، مشاهدة ماهية الحق ، طبيعة وآثار الحب الصوفي ـ نقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العاطفة تصف بعبارات تجسيمية لذائذ الحب الجنسي»[٤] .

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٤٤.

(٢) ـ إن بواكير رمز «المرأة» في شعر الحب الصوفي ، إنما يكمن في طائفة من الأشعار والروايات التي تناقلها الرواة عن شخصية «قيس بن الملوح» باعتبار أن شعره يمثل تيار الغزل العذري العفيف أصدق ما يكون التمثيل . ثم اتسعت دائرة الاستشهاد بأشعار العذريين وغيرهم . ومن بين الدارسين من يذهب إلى أن الأدب الفارسي كان أسبق من الأدب العربي في استخدام الشعر الغرامي في التعبير عن الحب الإلهي .

انظر : الدراسة الموسعة لرمز المرأة في الشعر الصوفي كتاب «الرمز الشعري عن الصوفية» الفصل الأول من الباب الثاني ، ص ١٢٤ ـ ٢٥٥ للدكتور عاطف جودة نصر . وانظر : دراسة الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية» حيث يتناول الغزليين من الزهاد من القرون الهجرية الأولى ، كعبد الرحمن بن أبي عمار الشهير بالقس وغيره ، مع ملاحظة تطور هذه النزعة .

(٣) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢١٤ ـ ٢٤٥.

(٤) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٤٥.

تتمة :

لقد تباينت وتعددت تفاسير الدارسين لتلك المواقف العاطفية الجياشة والمرهفة التي أبداها ابن عربي تجاه «النظام» ، والتي سطرها في ديوانه «ترجمان الأشواق».

فأما الدكتور عفيفي فإنه يقف في صف ابن عربي ويوافق على تفسيره الصوفي فيقول : إن كلمة امرأة كانت للدلالة على موضوع محبوب والشهوة للرغبة الملحة والنكاح للاتحاد الصوفي والاغتسال للطهارة الروحية .

ولكن الدكتور زكي نجيب محمود يرى أن كثيراً من قصائده تعني الغزل المباشر ، وأن أمثال هذه القصائد حين تؤول على التفسير الصوفي يقتضي شيئاً من الاعتساف الذي يشد المعنى شداً يخرجه عن طريقه السوي السليم.(٢)

ويقول الدكتور زكي مبارك : كانت الشهوات الحسية تطارد ابن عربي أينما توجه .. فكان يلتمس المخرج بالتعلق بأذيال التفاسير والتآويل ... ويعلل ذلك بأنه كان رجلاً محبوساً عن اللذات الحسية ... فهو يشفي شهوة مقهورة عز عليها أن تتنفس(٣) .

ويقول الدكتور عاطف جودة : والحق أن قصائد «ترجمان الأشواق» تنقسم إلى ثلاثة أنواع ، قصائد تبدو أكثر انسياقاً مع المعنى الغزلي المباشر ، وهي قصائد اقتضى تأويلها على التفسير الصوفي قدراً من الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعته ، وقصائد أخرى أكثر انسياقاً مع التأويل الصوفي منها مع

---

(٢) ـ طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق». ص٧٣ ، الكتاب التذكاري.

(٣) ـ التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص١٢٣.

الغزل المباشر ، وطائفة ثالثة يكاد يتوازن فيها الاتجاهان فهي متسقة مع الغزل المباشر ، اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء(١) .

أما الدكتور علي عبد الجليل راضي فقد تناول بالدراسة المسألة الجنسية عند ابن عربي ، وأبدى رأيه في مشكلة ابن عربي العاطفية فقال : أما عن حب ابن عربي لنظام الجميلة ففي رأيي أن هذا يرجع لأنه كان وسيطاً روحياً ، ومعروف عن الوسطاء اتصافهم بالحاسية وإلا ما كانوا وسطاء ؛ لأنهم مثل الأجهزة الحساسة التي تتلقى إشارات أو رسائل عن عالم آخر . والذي يحدث أن هذه الحساسية تنتقل إلى نواحي أخرى من الحياة. فهم يشعرون بالجمال وبالرقة وبالطبيعة أكثر من غيرهم. ويجب ألا ننسى أن ابن عربي جاء من موطنه الأندلس حيث الجمال والفتنة لكي يعيش في مكة حيث لا يوجد سوى الصحراء برمالها والجبال بوهجها وقد وضعت التقاليد حجابًا كثيفا على المرأة ، فعاش ابن عربي وفي نفسه حسرة على الأندلس ولم يكن أمامه أمل في العودة إليها بعد أن غادرها والحروب تشتعل فيها والمسلمون يجلون عنها. في هذه الظروف القاسية والبيئة المحافظة بجوار الكعبة يرى فتاة جميلة على درجة كبيرة من الخلق والعلم فتوحي إليه بهذه الأشعار، وتذكره وهي أصفهانية بيضاء بالفتيات الجميلات الأسبانيات اللاتي عاش بينهن في طفولته وشبابه(٢) .

أقول : بعد هذه الفرضيات والنقول التي أبدت رأيها في ابن عربي وعلاقته بالنظام . إن موضوع الأنثى أو المرأة وما يتعلق بها من مصطلحات ولوازم : النكاح ، الزواج ، الشهوة ، الاغتسال ، اللذة ، الحب ، الجمال ، العشق ، العذراء ، الرجل ... ذو أهمية بالغة لمن أراد التعرف على جوانب جديدة عن فلسفة ابن عربي وشخصيته ، إذ إن هذا الموضوع له صلة مباشرة في :

---

(١) ـ الرمز الشعري عند الصوفية ص٢٠٤.

(٢) ـ الروحية عند محيي الدين بن عربي ص٥٩٨ ـ ٥٩٩.

شخصية ابن عربي العاطفية بل والعضوية (البيولوجية). فمن الناحية العاطفية فإن لابن عربي تجارب ومغامرات كثيرة مع النساء في سلوك الطريق الصوفي والاستفادة من مواهبهن الروحية . وقد نثر كثيراً من هذه العلاقات والصلات مع النساء في الفتوحات المكية.

ومن الناحية العضوية ، فإن ابن عربي يخبر عن نفسه بأن المرأة لم تكن تشغل باله وأنه لا يميل طبعاً إلى النساء حتى ظن أنه يمكنه العيش بدونها. وأن ميله إلى النساء لم يأت من شعور داخلي وميل فطري إليهن ، وإنما مال إلى الأنثى أو المرأة بناءً على ما جاءت به الأحاديث النبوية فهو مجرد متبع لسنة نبيه ﷺ الذي حببت إليه النساء[1] . فكيف نوفق بين خمود الدافع الغريزي والفطري الذي يحلو لابن عربي أن يعلنه للناس مع ما يعارضها من تلك العواطف الجياشة بالحب المتدفق تجاه «النظام» وبين صلاته الكثيرة بالنساء ليس العابدات فقط بل حتى الفتيات اللاتي اتخذ من جمالهن رموزاً على الواردات الإلهية والتنزلات الربانية ـ كما يزعم ـ ، فهو يقول عن تلك الفتاة التي رآها في الطواف ودار بينهم حديث حول أسرار أهل الطريق : «... فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً ولا أعذب منطقاً ولا أرق حاشية ولا ألطف معنى ولا أدق إشارة ولا أظرف محاورة منها ، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة ...»[2] .

كيف نوفق بين هذا التعارض بين ادعاء الشيخ محيي الدين وبين واقع حاله؟.

للإجابة على هذا الإشكال لا بد من معرفة فلسفة ابن عربي ونظرته إلى المرأة

---

(١) ـ الروحية عند ابن عربي ص.٥٩. والحديث أخرجه النسائي في المجتبئ في كتاب عشرة النساء، باب حب النساء ٦١/٧ ، وأحمد في مسنده (١٢٨/٣، ١٩٩، ٢٨٥) ، وأبو يعلى في مسنده برقم (٣٤٨٢ ، ٣٥٣٠) ، والبيهقي في سننه الكبرى ٨٧/٧ ، وأورده ابن حجر في تلخيص الحبير ١١٦/٣ ، وعزاه إلى النسائي وقال : إسناده حسن .

(٢) ـ ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ص١١.

من خلال نظرية وحدة الوجود، ولهذا خص ابن عربي النص المحمدي [١] وهو النص الأخير من نصوصه، للحديث عن المرأة والرجل، «فالرجل والمرأة صورتان للحق، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضاً ... إلا أن شهود الرجل للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، فلا بد أن تكون هذه المشاهدة في حال الموافقة كما يفهمها جامي» [٢].

ومن الغريب، كما يقول الدكتور أبو العلا، أن أحداً من شراح النصوص لم يشر إلى رمزية مصطلحات ابن عربي الشنيعة، ولم يحاول صرف النص عن ظاهره [٣]. لقد حظي مصطلح المرأة عند ابن عربي على معاني متعددة على حسب السياق الفكري الذي ورد به، فمرة تكون المرأة «عبارة عن النفس الكلي» [٤]، فالمرأة هي الأنوثة السارية في العالم، أي النفس الكلية السارية في النفوس الجزئية والظاهرة صفاتها بوضوح النساء - ومن حيث المرأة هي النفس الكلية، إذن هي اللوح المحفوظ الذي يمده القلم الأعلى (آدم - الرجل). [٥] إلى غير ذلك من المعاني المتعددة التي تحويها المرأة في فلسفة ابن عربي. [٦]

لقد أطلت الكلام في هذا الاستطراد عن المرأة لأنه موضوع ذو أهمية في كشف بعض ما خفي من جوانب شخصية ابن عربي وفكره، ولأن الموضوع لم يدرس دراسة مسبقةً بعد، فلو تنبه الأخوة الدارسون لهذا المبحث ودرسوه بتعمق

---

(١) - فصوص الحكم ٢١٤ - ٢٢٠.

(٢) - تعليقات عفيفي على النصوص جـ١ / ٣٣١.

(٣) - للمقارنة انظر: شرح عبد الرزاق القاشاني على الفصوص، ص٣٢٦ وما بعدها، وشرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، لمحمود الغراب ص٤٣٤ - ٤٣٨، وحل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي على الفصوص. ٣٣٣ وما بعدها.

(٤) - كتاب الأسفار ص٤٣، عن المعجم الصوفي ص١٤٥.

(٥) - الفتوحات المكية ٨٨/٣، عن المعجم الصوفي ص١٤٥.

(٦) - للوقوف على هذه المعاني انظر: المعجم الصوفي للدكتورة سعاد الحكيم مصطلح «أنثى» ص١٤٣ - ١٤٧.

من جهة تجارب الرجل مع عالم النساء ومن جهة تتبع هذا المصطلح في سائر مصنفاته لعلهم ينفعون أهل الاختصاص ويأتون بجديد مفيد والله الموفق.

العنصر الثاني : الحب الروحاني :

وهو أن يعبد الله حبًا فيه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته ، أي أن لا يلتفت في عبادته إلى نيل ثواب أو أي حظ من الحظوظ الدنيوية والأخروية ، كما لا ينبغي أن يخطر في باله وهو يتوجه إلى الله بالعبادة عذاب أو عقاب ، وإنما يستغرق في العبادة زاهداً في كل شيء ابتغاء الفناء في المحبوب .

ينقل بلاثيوس نصوصًا شعرية متعددة لبعض الصوفية المتقدمين ينقلها من كتب ابن عربي «الفتوحات» ، و«تحفة السفرة» للحلاج وبعض العابدات وذي النون المصري ، ولنفسه كذلك (ابن عربي).

يقول بلاثيوس : «والبذور المسيحية لهذا الموضوع واضحة ؛ فإن كليمانس الاسكندري ، في كتاب «الأمشاج» يرى أن الكمال الصوفي يقوم في عبادة الله، لا خوفاً من عقابه ولا رجاء في ثوابه ، بل من أجل حبه المتنزه عن كل مصلحة. والقديس بسيليوس ، بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف ، على أساس الدوافع : الخوف من العقاب من شيمة العبيد ، والرجاء في الثواب من شيمة المأجورين ، وحب الله المحض من شيمة الأنبياء».[١]

وقد بسطت الحديث عن هذا المعنى في العبادة عند الصوفية في الفصل السادس ، في المسائل المستدركة على المصنف.

* * *

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٤٧.

ابن عربي وعقيدة التثليث :

أنهى «أسين بلاثيوس» دراسته عن ابن عربي بالفصل الأخير من كتابه الذي جاء تحت عنوان «خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي». وكان يهدف من هذا الفصل تلخيص النتائج النهائية التي توصل إليها طول الفصول السابقة والتي - كما يقول - «كشفها لنا البحث في مختلف المناهج الزهدية والنظرات الصوفية التي يتضمنها مذهب ابن عربي الروحي»[(١)].

وقد تعرض للمصادر التي أثرت في مذهب ابن عربي وكونت فلسفته النظرية وطريقته الزهدية ، وبين أن مصادره متعدده ، فقد تأثر بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وأخذ من العقيدة النصرانية ، واستعمل المصطلحات اليونانية في التعبير عن أفكاره - سواء كانت هذه المصطلحات اليونانية مترجمة إلى العربية أو المصرية ، وتطرق إلى أثر مدرسة ابن مسرة الأندلسية على ابن عربي في مذهب الغموض والاستسرار ، كما أنه أشار إلى آثار التيارات الهندية ورياضاتها التي تسربت إلى البيئة الإسلامية وأصابت ابن عربي بعدواها. وتنبه المستشرق إلى الجوانب المرضية في شخصية ابن عربي والتي ظهرت في أحواله النفسية (الباثولوجية) ، بسبب الإرهاق والإجهاد الذي كان يبذله في مجاهداته ورياضاته وسياحاته وطريقته الزهدية ، فأثر ذلك على دماغه وظهرت تلك الخيالات والصور والتوهمات التي سطرها في كتاباته وبالأخص الفتوحات[(٢)] .

وعندما نقرأ الفصل بتمعن نجد أن حديث المستشرق عن الأثر النصراني بشقيه النظري والعملي في مذهب ابن عربي ، يبتلع الآثار الأخرى ، حيث أنها جاءت عابرةً سريعة وقليلة ، إذا ما قورنت مع الصفحات التي ملأها في الحديث عن مسألة التثليث والتجسيد وموقعهما في نظرية ابن عربي.

---

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٥٩.

(٢) - تعرضت لدرس هذا الموضوع (مرض ابن عربي وأثره على أفكاره) في المبحث الثالث من الرسالة.

ولما كان هو الفصل الأخير من كتابه ودراسته فإنه ضمنه أخطر النتائج التي لم يرد ذكرها في فصول الكتاب جميعها. وانتقل الحديث في دراسة من الظواهر السلوكية والنفسية للرهبان والقديسيين إلى الحديث عن أصول اعتقاد النصارى وهي قضية التثليث والتجسيد ، وجاء الحديث مطولاً عن أصل الأصول أكثر من غيره أعني عن عقيدة التثليث. وكما قلنا في مقدمة هذا المبحث إن ابن عربي أعطى المستشرقين المبرر في استغلال شطحاته في صالح مذاهبهم.

ويتساءل المسلم أيعقل أن تكون لفكرة التثليث مكانة في مذهب شيخ الصوفية الأكبر؟

يجيب على ذلك الدكتور عفيفي فيقول : «وتلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً في فلسفة ابن عربي ، وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين ، فلم لا يقتبس من النصرانية كما اقتبس من غيرها ما دام في استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود »[١] .

ينطلق بلاثيوس إلى انتقاء النصوص التي يقارن فيها ابن عربي بين العقيدة المسيحية في الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات ، وبين ما ورد في القرآن من ثلاثة أسماء جوهرية أمهات يوصف بها الله وهي : الله ، الرب ، الرحمن ، ولكن المقصود إله واحد»[٢] .

واختار بلاثيوس قصيدة «شموس في صورة الدمى»[٣] من ديوان «ترجمان الأشواق لابن عربي». وأهم ما يلفت النظر في هذا الاختيار ، أن القصيدة بأسرها ترتكز على رمز «الثلاثة» أو «الثالوث» ، والتي يقول عنها ابن عربي في سياق

---

(١) ـ التعليقات على النصوص ٢/ ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٧٠.

(٣) ـ ترجمان الأشواق ص٤٥ ـ ٤٧.

شرحه لها : «وهذه قصيدة ما رأيت نفسها في نظم ولا نثر لأحد قبلي ... كل بيت منها فيه تثليث»[١] .

وأظهر بيت في قصيدته قوله :

تثلث محبوبي ، وقد كان واحداً   كما صيروا الأقنام بالذات أقنما

وفي شرح هذا البيت يقول ابن عربي : «العدد لا يولد كثرة في العين كما تقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد. كما تقول : باسم الرب والابن وروح القدس إله واحد. وفي شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : ﴿ قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ماتدعوا ﴾ ففرق ﴿ فله الأسماء الحسنى ﴾[٣] فوحد ، وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها ، وهي : الله والرب والرحمن ، ومعلوم أن المراد إله واحد وباقي الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ، ولا سيما الاسم الله ، فمن ذلك النفس هو ماذكرناه في هذه الأبيات»[٤] .

يشرح المستشرق العقيدة الخاصة بالتثليث عند محيي الدين بن عربي «الذي يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثيه في الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون في عقيدة التثليث في الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث في الألهة ، ولهذا ينبغي ألا يوصموا بوصمة الشرك ، لأنهم ينتظرون من رحمة الله أن ينجيهم. والسبب الميتافيزيقي لهذا الرأي الذي قال به مستمد من فكرة الفيثاغوريين في العدد ٣ ، الذي هو الأصل في الأعداد الفردية، لأن العدد «واحد» ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسر الكثرة في العالم : فمن الواحد لا يصدر إلا واحد ، وأبسط الأعداد في داخل الكثرة هو الثلاثة»[٥]

---

(١) ـ ذخائر الأعلاق ص٤٧.   (٢) ـ ترجمان الأشواق ص٤٦.

(٣) ـ سورة الإسراء الآية (١١٠).

(٤) ـ ذخائر الأعلاق ص٤٦.

(٥) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

وبعد أن شرح بلاثيوس مذهب ابن عربي في التثليث ، واستأذن القراء في أن يسوق كلام ابن عربي بحروفه حتى تتضح صورة المذهب ، وساق نصوصاً متعددة جاءت في أكثر من أربعين سطراً متتالية[١] من الفتوحات المكية وذخائر الأعلاق تعطي القارىء الأهمية الخاصة للعدد (٣) في مذهب ابن عربي وكافة الأعداد الفردية.[٢]

واختار نصاً واحداً من النصوص العديدة التى ساقها بلاثيوس وهو النص الذي طرب له المستشرق ؛ لأن ابن عربي جعل النصارى موحدين تعمهم رحمة الله ، وهذا النص المختار .. « وقال في «الفتوحات» : « وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية ، لأن الفرد من نعوت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ، ولهذا سموا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثالث فصار الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ ، فربما لحق أصل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوحدانية . وهكذا رأيناه في الكشف المعنوي لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية ، فإني ما رأيت لهم ظلاً في الوحدانية ، ورأيت أعيانهم في الفردانية ، ورأيت أعيان الموحدين في الوحدانية والفردانية ، فعلمت الفرق بين الطائفتين ».[٣]

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢) ـ انظر حول أهمية هذا العدد وموقعه من مذهب ابن عربي الوجودي : فصوص الحكم ، الفصل السابع والعشرون «فص حكيمة فردية في كلمة محمدية». جـ١ ص٢١٤ ، وتعليقات عفيفي جـ٢/١٣٢ ، ٣٢٢ ، ٣٣٢ ، وانظر : للدكتور زكي نجيب محمود «طريقة الرمز عند ابن عربي» ص٩٧ ، الكتاب التذكاري ، وللدكتور محمد مصطفى حلمي «كنوز في رموز» ص٥٧ ، الكتاب التذكاري ، وانظر : كتاب «الرمز الشعري عند الصوفية» للدكتور عاطف جودة نصر. الفصل الأول والثاني من الباب الثالث حيث أفرد رموز الأعداد والحروف والرموز النصرانية في العرفانية الصوفية ، وأكثر الشواهد كانت من كتب ومصنفات ابن عربي ص٣٩٦ وما بعدها ص٤٤٢ وما بعدها.

(٣) ـ الفتوحات المكية ٢٢٨/٣ ، نقلاً عن بلاثيوس ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

ومع هذا كله فإن فكرة التثليث عند ابن عربي تختلف اختلافاً جوهرياً عن نظريتها في المسيحية ، فإن تثليثه لا يخرج من كونه اعتبارياً ، وفي الصفات لا في الأقانيم، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهي الحقيقة الوجودية على السواء.[١]

ينتقل المستشرق بعد ذلك من عقيدة التثليث إلى عقيدة التجسيد مبيناً مدى تأثير العقيدة النصرانية الخاصة بالاتحاد الأقنومي في مذهب ابن عربي الخاص بالاتحاد الصوفي. ويخلص من هذه المقارنات إلى مقصده فيقول : «والمراد بهذا كله أن الهوة القصوى المفتوحة في البداية بين الإسلام والمسيحية ، أعني أفكار عقيدة التثليث والتجسيد ، قد بدأت تتضاءل شيئاً فشيئاً ببطىء عند الصوفية حتى بلغت أوج تضاءلها في موقف ابن عربي هذا».[٢]

هذه نماذج من المسائل التي طرقها المستشرق واستثمرها لصالح انتمائه العقدي ، وليس المقصود من هذا البحث استيعاب كل المقارنات التي قام بها بلاثيوس بين أفكار ابن عربي ونظائرها في النصرانية . وأشير هنا إلى مقارنات أخرى قام بها هذا المستشرق من غير تفصيل تذكيراً للقراء والباحثين وأحيل على صفحاتها لمن أراد التوسع والمزيد من الاطلاع.

- يقول بلاثيوس : « ... فإن مذهب ابن عربي في (الإنسان الكامل) ، وهو صدى بعيد - كما سنرى - للعقيدة المسيحية».[٣]

- ويقول : « ... فنفس المبدأ اللاهوتي ، الذي قرره آباء الرهبانية المسيحية الشرقية قد وجدت في الإسلام نظرية شبيهة به تتعلق بالكرامات ، يعبر عنها ابن عربي تعبيراً صريحاً هكذا ...»[٤] ثم ينقل نص ابن عربي من كتاب الأنوار.

---

(١) - تعليقات عفيفي على الفصوص. ص١٣٤.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص٩٨.

(٤) - المصدر نفسه ص٢٠٨ - ٢١٠.

- وعند عرض المستشرق لمذهب ابن عربي في المكاشفة والتجلي والمشاهدة وما بينهما من علاقات الالتقاء والافتراق ، قارن بين الرموز التي استخدمها ابن عربي للتعبير عن تلك المكاشفات وأخواتها ... كرمز المرأة والنور والحجب بما قابلها في المسيحية والأفلاطونية.(١)

- كما أنه وضع قول ابن عربي للمريد : وتحقق أن ما في الوجود إلا هو [الله] وأنت بجوار قول القديسة تريزا الآبلية : وأحسب أنه لا يوجد على الأرض إلا الله وهي [أي النفس].(٢)

وفي موضوع الفناء يقول : «وبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجد) الديالكتيكي ، الذي وصفه أفلوطين وديونسيوس الاريوفاغي والقديس أوغسطين، نجدها من غير شك في المذهب الذي عرضه ابن عربي»(٣) .

ويتكلم عن الطابع الأبرز في زهد ابن عربي وتصوفه فيقول : «والنتيجة التي تؤدي إليها المقارنات الجزئية تبدو ذات أهمية بالغة ، فمنذ مذهب أغسطين في اللطف الالهي ، حتى التأملات العليا في الاتحاد والحلول ، وكل العمليات الطويلة المعقدة للحياة الروحية - مناهج التطهير والمجاهدة ، أدوات التكليل ، درجات التجلي ، المقامات والأحوال الصوفية ، الكرامات - كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية».(٤) إلى غير ذلك من المسائل التي تعرض لها المستشرق.

كما أن بلاثيوس لم يغفل دراسة مظاهر الحياة الصوفية وموقف ابن عربي منهم من رياضاتهم، ثم كان يعرج على ميزانه في قياس ما تواضع عليه المتصوفة على ما انتهى إليه الرهبان في طرائق التربية والسلوك . فمن ذلك ما ذكر عن

---

(١) - المصدر نفسه ص٢١٨ - ٢٢٠.

(٢) - المصدر نفسه ص١٦١.

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٢٧.

(٤) - المصدر نفسه ص٢٧١.

طرائق مجاهدات الصوفية لأنفسهم في الخلوة المخصصة لذلك في الخانقاه[١] فمن هذه الطرائق أن بعضهم «كانوا ملازمين الصمت لأنهم كانوا يطيلون الصمت مثل أتباع طريقة القديس برونو».[٢]

وتناول مسألة السماع الصوفي وما يجري فيه من تقاليد (الإنشاد ، المنشد، الإثارة الانفعالية ، الجذبة الهيستيرية ، الصراخ اللاشعوري ، الوقوف الجماعي ، السقوط ، التصفيق الإيقاعي ، الرقص ، تمزيق الثياب ... الخ. قارن ما يقوم به الصوفية في مجامعهم مع ما يفعله الرهبان في الأديرة الشرقية : فلسطين ، سوريا ، العراق ، مصر[٣] ...الخ .

* * *

---

(١) ـ الخانقاه : «كلمة فارسية وتعني محلاً للتعبد والتزهد والبعد عن الناس ، وبمعنى بيت أيضاً ، دخلت هذه الكلمة العربية منذ انتشار التصوف فهي كالدير في النصرانية». انظر : معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي ص٦٦ ، خطط المقريزي ٢/٤١٤.

(٢) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٢٤.

(٣) ـ المصدر نفسه ص١٧٢ ـ ١٨٢.

النتائج الكلية :

ما هي النتائج الكلية التي توصل إليها بلاثيوس من خلال دراسته لابن عربي ؟ أو بتعبير آخر ، ما هي الرسالة التي أراد هذا المستشرق أن يثبتها في أذهان قرائه من خلال درسه للشيخ الصوفي ابن عربي؟ يمكن أن توجه هذه النتائج بما يلي :

(١) دراسة بلاثيوس تؤكد أن هذا العلم البارز في التاريخ الإسلامي ، ما هو إلا ابن بار لتعاليم الرهبان والقسس والقديسين وأنظمة الكنيسة التربوية والتعليمية، وأن نظرياته الفلسفية وطرائقه الزهدية، وتأملاته العقلية وسائر إنتاجه الثقافي الضخم كل هذه وغيرها ما هي إلا صدى للعقيدة النصرانية.

(٢) بجهود ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية المحدثة والنصرانية في حياة المسلمين وأفكاره[١].

(٣) لم يكتف المستشرق بإثبات تأثر ابن عربي بالنصرانية ، وإنما اتخذ من ابن عربي جسراً يعبر عليه ليحقق مزاعمه وأوهامه في إثبات أن الإسلام في أصوله قد تأثر بالمسيحية ومسالك الرهبان في الاعتكاف والصلاة[٢] ...

(٤) حتى في مقارنته بين الشيوخ والمريدين في تزكية النفس والرياضات الروحية وبين الرهبان وتلاميذهم في نفس المسالك التربوية ، أظهر تفوق التصوف المسيحي على التصوف الذي وجد في المجتمعات الإسلامية. فعندما يتكلم عن الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها السالك عند صوفية المسلمين ، فإنه يقول : «ينقصها العفة أو الطهارة ، وهي من المميزات الرئيسية للتصوف المسيحي»[٣].

---

(١) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص٩٨.

(٢) ـ المصدر نفسه ص٩٨ ، ١٨٤ ، ١٦٤.

(٣) ـ ابن عربي حياته ومذهبه ص١٥١.

وعندما يذكر السماع الصوفي ويعرض ما يصاحبه من فساد مثل الرقص والتصفيق الإيقاعي والصياح والشطح وتمزيق الثياب وإنشاد الشعر العربي، الحافل بالإشارات والإيماءات الشهوانية التي يصعب تجنب عواقبها، فيقول: «هذه المظاهر المسرحية ذات الطقوس المضحكة ... كانت زوائد تهويلية أضيفت إلى الصورة المسيحية الجميلة».[١]

(٥) يعتبر ابن عربي الرائد الأول لدعوة وحدة الأديان. وتذويب الفوارق بين العقائد.[٢]

(٦) حاصل مذهبه ـ ابن عربي ـ في أهل التثليث والتجسيد النصارى أنهم لم يشركوا إلا شركاً صورياً لا يخرجهم من رحمة الله التي سوف تعمهم. وهكذا جعل بلاثيوس من ابن عربي «مفكر الإسلام المتنصر».[٣]

* * *

---

(١) ـ المصدر نفسه ص١٧٩.

(٢) ـ يختلف بلاثيوس عن ماسنيون في هذه الفكرة ففي الوقت الذي يصر فيه ماسنيون أن ابن عربي يدعو إلى وحدة الأديان سماويها وأراضيها فإن بلاثيوس يحصر فهمه لنصوص ابن عربي في وحدة الأديان السماوية.

(٣) ـ مقدمات العلوم والمناهج ص٤٤٦، المؤامرة على الإسلام ص٥٣.

٣ ـــ روجيه جارودي وابن عربي :

لقد شهدت المجتمعات الغربيـة في القرن العشرين إقبالاً ملحوظًا في اعتناق الإسلام ، وإبداء الإعجاب بمبادئه وتشريعاته ، والتراجع عن قبول شبهات الطاعنين في مصادره . والذي يدعو للتأمل في هذا الإقبال المتزايد على الإسلام أن كثيراً ممن دخلوا الإسلام عن اقتناع أو ممن يحاولون فهمه بعيداً عن مراكز التضليل الإعلامي في الغرب، يمثلون الشريحة المثقفة في مجتمعاتهم، بل إن بعضهم يتبوأ مناصب القيادة الفكرية في بلاده[1] ، ولهذه الظاهرة دلالاتها المعرفية والحضارية، تذكرنا بما قاله الشيخ بديع الزمان «سعيد النورسي» في حوالي عام ١٩٠٨م : «إن أوربا حاملة بالإسلام ، وسوف تلد يومًا »[2]، وبما قاله الفيلسوف الإيرلندي برناردشو : « لا يمضي مائة عام حتى تكون أوربا قد أيقنت بملاءمة الإسلام للحضارة الصحيحة »[3] .

والأمر الذي يشد الانتباه هو أن معظم هؤلاء المقبلين على الإسلام « من بلد الحرية والإخاء والمساواة ـ من فرنسا[4]ـ أو بلد عرف حقوق الإنسان وأقرها وعمل

---

(١) ـ منهم : فيلسوف انكلترة (توماس كارليل) الذي خصص في كتابه الشهير «الأبطال» فصلاً عن النبي ﷺ ، فند فيه بقوة الافتراءات التي ألصقها المتعصبون عليه ، والسير (توماس أرنولد) صاحب كتاب «تاريخ الدعوة في الإسلام» ، رد فيه على تهمة انتشار الإسلام بالسيف ، و (الشيخ رحمة الله الفاروق) اللورد هدلي ، وكان عضواً قياديًا في مجلس اللوردات البريطاني ، وذو ثقافة واسعة ، أشهر مؤلفاته «يقظة غربية على الإسلام» ، والكاتب النمساوي (ليبولد فايس ـ محمد أسد) صاحب كتاب «الإسلام على مفترق الطرق» . وألكسندر رسل وب (محمد رسل وب) الكاتب الأمريكي والقنصل للولايات المتحدة في الفلبين . . . وغيرهم .

(٢) ـ عن كتاب « من الفكر والقلب» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي .

(٣) ـ عن كتاب «مع الله» للشيخ محمد الغزالي ، ص ٣٥٩ .

(٤) ـ مثل : الفيلسوف الفرنسي (رينيه غينون) ، أو الشيخ عبد الواحد يحيى ،(ت : ١٩٥١) ، والمستشرق الفنان إيتين دينيه (ناصر الدين) (ت : ١٩٢٩م) من مؤلفاته «أشعة خاصة بنور الإسلام» والدكتور موريس بوكاي ، الطبيب الفرنسي الذي أثبت إعجاز القرآن العلمي في دراسته المقارنة للكتب المقدسة . والكاتب الفرنسي مونتاي ، الأستاذ بجامعة باريس ، وصاحب كتاب «الإرهاب الصهيوني» . والدكتورة إيفادي ميروفتش ، أستاذة في جامعة السربون . . وغيرهم .

على تعميقها وتطبيقها » [١] كما يزعمون ، ففي هذا البلد الأوربي الذي يمثل معقلاً هامًا لفكر الحضارة الغربية ، والمتميز بالنشاط الثقافي على صعيد المذاهب الفلسفية والأدبية والحقوقية ، فوجئت الأوساط الفكرية المحلية والعالمية في عام ١٩٨٢م بنبأ إعلان إسلام روجيه جارودي فيلسوف فرنسا وعضو مجمع الخالدين في باريس .

وقد أحدث إسلام جارودي ردود أفعال متباينة أكثر من إسلام غيره من الغربيين ، ذلك أن فلسفة جارودي شهدت في السنوات الأخيرة بدايات حضور في الفضاء الفكري والثقافي الغربي والعربي الإسلامي مشكلةً بذلك « تياراً » أو «ظاهرة جارودي» على حد تعبير بعضهم ، والواقع أن الطابع المميز لمسيرته الفلسفية وخصوصية بعض مواقفه السياسية والدينية يقفان وراء هذا الحضور ، فلم يكن جارودي مفكراً أو منظراً فحسب، بل كان إلى جانب ذلك مناضلاً سياسيًا وناقداً لمختلف تيارات الفكر المعاصر وللنموذج الحضاري الغربي المهيمن [٢] .

وقد أعانته ثقافته الواسعة في الاطلاع على الأديان والفلسفات والثقافات العالمية ، وقدرته على تناول القضايا والمشكلات العالمية بعمق ، على إثبات شخصيته الفكرية في معترك الأفكار العالمية ، كما أن تجربته الطويلة في البحث عن الحقيقة كانت ذات أثر كبير في لفت أنظار المراقبين الثقافيين لإسلام جارودي ، فقد بدأ مسيرته باعتناق المسيحية في صورتها البروتستانتية، ثم انتقل منها إلى اعتناق تام للماركسية فلسفة وممارسة وتنظيراً . . . ثم جاءت مرحلة مراجعة شاملة للماركسية التي تجمدت في قوالب منعتها من مسايرة التطور الحضاري وممارساتها التعسفية في التطبيق . . . ثم إلى مرحلة اشتراكية التسيير الذاتي . . . ثم إلى الانفتاح على المذاهب والأديان ومشروع حوار الحضارات . . . ومنها إلى دراسة

---

(١) ـ روجيه جارودي والحضارة الإسلامية ، د . عبد العزيز شرف ، وأمينة الصاوي ، ص ١٩ .

(٢) ـ روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، محسن الميلي ، ص ١٣ .

موضوعية للإسلام ، واهتمام مطرد به كأيدلوجية تقدم تصوراً متكاملاً ومعقولاً عن الإنسان والكون والحياة ... ، وأخيراً إيمان تام ، وعن قناعة بالإسلام »[(١)].

وقد عبر جارودي بكل صراحة عن حقيقة إسلامية في حواره مع مجلة الموقف التي صارحته قائلة : « أرجو أن تفتح صدرك لهذا السؤال : إن الكثيرين يقولون أن روجيه جارودي الذي بدأ مسيحيًا ، ثم اعتنق الماركسية ، فالإسلام ، قد يتحول إلى دين آخر ، اليهودية مثلاً . ماهو تعليقك على هذا الكلام ؟

جارودي : « ... إن تحولي نحو الإسلام لم يكن محطة في طريق ، بل كان الطريق كله وللمرة الأولى أشعر بمثل هذه الغبطة الداخلية اللامحددة ، هذه الغبطة ليست شعورية بحتة بقدر ماهي عملية عقلية بعيدة المدى ، إنني أمام ثورة داخل العقل ، ولقد بت أكثر اقتناعًا ، وأنا الذي خاض معركة الحضارات أن بالإمكان ليس فقط جعل النهاية أقل كآبة ،وإنما جعلها سعيدة أيضًا »[(٢)] .

وفي تاريخ ٥/ ربيع الثاني عام ١٤٠٦هـ ، الموافق ١٧/ ديسمبر كانون الأول عام ١٩٨٥م حصل على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام مع الأستاذ أحمد ديدات مناصفة بينهما ، وقد أسندت الجائزة إلى جارودي لما يأتي :

(أ) إصداره الكتب التي تبرز صورة أمينة للإسلام مثل « الإسلام يسكن مستقبلنا » و « وعود الإسلام » ، التي بين فيها مكانة الإسلام، وصحة أصوله ومبادئه ، وقدرته على توفير الحياة الكريمة للإنسان في مختلف العصور ، وحل مشكلات الإنسان المعاصر .

(ب) دفاعه عن فلسطين وأهلها دفاعًا مجيداً في مواقفه المختلفة التي

---

(١) ـ لماذا أسلمت ، روجيه جارودي . دراسة محمد عثمان الخشت ، ص ٥ ـ ٦ . وانظر تفصيل تجربة جارودي الفكرية والعقدية في كتاب «روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان» ، رامي كرامي ، ص ٢٣ ـ ٣٠ .

(٢) ـ في مقابلة مع مجلة الموقف العربي ، ١٩٨٧م ، انظر المصدر السابق ، ص ٢٥٧ .

أعلن عنها في خطبه ومقالاته الصحفية وكتبه ، وكشفه السياسة الصهيونية في كتابه «القضية الإسرائيلية» .

(ج) مشاركته في العديد من المؤتمرات العالمية التي يوازن فيها بين الحضارات ، وينوه بالمبادئ والأصول الإسلامية ، ويؤكد أن التزامها كفيل بالوصول إلى الخلاص من الويلات التي تهدد العالم [١] .

ولا شك أن هداية مثل هذه الشخصية العالمية الجذابة لها معنى متميز في لفت أنظار المثقفين الى عظمة الإسلام ـ الذي يجهلونه لأسباب شتى حتى في العالم الإسلامي نفسه ـ وخاصة بعد أن سخر قلمه في إبراز القيم الحضارية في الإسلام ومعطياته لعالم اليوم ثم وعده لغد العالم ، في الوقت الذي يتنازع المسلمون في جدوى الالتزام بالعقيدة والشريعة نتيجة تعرضهم للغزو الفكري خلال تاريخهم الحديث والمعاصر مما أفقد الكثيرين منهم الثقة بالذات والإيمان الصحيح بالإسلام ، وخاصّة أيدلوجيته الشاملة ومضامينه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أكد عليها جارودي في كتابه «الإسلام وأزمة الغرب»[٢] .

ولكن المتتبع لكتابات جارودي عن الإسلام يفاجأ بآراء غريبه وشاذة تتناقض مع مسلمات فقهية وعقدية من دين الإسلام. وربما كان جارودي معذوراً لأنه حديث عهد بالإسلام ، أو لأن معرفته به غير دقيقة في جانب الأصول والفقه واللغة ، فهو فيلسوف معني بحوار الحضارات ، إلى جانب مواقفه السياسية وانتماءاته التي أثرت كثيراً في أسلوبه وتفكيره»[٣] .

وأخطر ما وقع فيه جارودي من انحراف هو الفهم المشوه للإسلام في تصوره عن الله وحقيقة الدين ومعنى الجزاء الأخروي ... وكل هذه جاءته نتيجة لتأثره

---

(١) ـ رسالة إلى جارودي ، د. أكرم ضياء العمري ، مجلة الأمة ، العدد ٤٦ ، ديسمبر ١٩٨٥م.

(٢) ـ مجلة الفيصل. العدد ١٠٧. ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) ـ لا لجارودي ووثيقة اشبيلية ، د. سعد ظلام ص ٩.

وإعجابه بالتصوف الفلسفي الغالي والذي يمثل ابن عربي أبرز روافده الفكرية والمعرفية التي اعتمد جارودي على مؤلفاته وتجاربه وأساليبه.

جارودي والتصوف :

يقول الباحث محسن الميلي : يخطئ من يعتقد أن النفس الصوفي ظهر لدى جارودي بعد إسلامه ؛ ذلك أننا حين نستقرئ مؤلفاته السابقة نجد فيها أكثر من إشارة ورمز إلى ميول صوفية لديه.

ففي كتابيه «ماركسية القرن العشرين» (١٩٦٦م) ، و «من الحرمان إلى الحوار» (١٩٦٥م) هناك تركيز شديد من قبل جارودي ، المناضل الشيوعي ، على تجربة الحب في المسيحية وعلى ضرورة أن يتبطنها كل مناضل «ملحد» ويجعلها لحظة من لحظات عمله الثوري. كما نجد إبرازاً واستحساناً لأشعار بعض قديسي المسيحية أمثال القديس جان دي لاكروا والقديسة تيرزا دافيلا[١] .... ولما دخل جارودي الإسلام استمرت معه نزعته الصوفية ولكنها تأصلت في فكره وتصوراته وراح يبشر بها بل اعتبرها هي المنطلق الأهم والأكمل لفهم الدين والإنسان والحياة والخروج من المأزق الحضاري الراهن.

وفي كتاب جارودي «الإسلام دين المستقبل» يستعرض أعلام الفلسفة في التاريخ الإسلامي ويقوم بنقدهم نقداً علمياً مبيناً خضوعهم للمؤثرات اليونانية ورافضاً استسلامهم لمنطلقات الإغريق ، فالكندي اتبع منطق أريسطو بشكل أعمى[٢] ، والفارابي سبب في تغلغل الفلسفة الإغريقية في الإسلام[٣] ، وابن سينا قدم تنازلات عقدية للفلسفة الإغريقية تفوق تنازلات الفارابي[٤]. والغزالي

---

(١) ـ روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، ص٢٦٢.

(٢) ـ الإسلام دين المستقبل ، روجيه جارودي ص ١١٦.

(٣) ـ المصدر نفسه ص ١١٧.

(٤) ـ المصدر نفسه ص ١١٨.

يحاول أن يعبر عن إيمانه الإسلامي في لغة وتعابير الفلسفة الإغريقية[١] ، وابن رشد يمثل رد الفعل الإغريقي المتطرف[٢]. كل هؤلاء لا يعجبون جارودي إلا السهروردي المقتول (يحيى بن حبش) ومحيي الدين بن عربي ، اللذين أثنى على مناهجهما ومنطلقاتهما وتبنى جارودي بالأخص ابن عربي الذي كانت شخصيته تسير معه في كل فصول الكتاب ومباحثه[٣] ، وأخيراً يصرح بأن الانطلاقة التقدمية لا تكون إلا من خلال تبني فلسفة ابن عربي فيقول : «بالرغم من أولئك الذين حاولوا تحنيط الله وكتابه في تابوت من خشب الأرز علمنا ابن عربي ، الذي كان قمة في الفكر الإسلامي ، أن يحي فعل الله ... ضد كل أشكال التعصب وكل أشكال التكنوقراطية المرتبطة بسهولة من شبه الجزيرة العربية إلى شبه الجزيرة الأوربية ، ستعيد فلسفتنا ـ التي أصبحت مقتصرة على قتل الإنسان والإله ـ صياغة تاريخها بالاعتماد على ابن عربي. إن بعثها مرتبط بهذا الشرط. وسيكون هذا أعظم وأثمن شيء في تراث الإسلام. فأما أن تكون فلسفاتنا تنبؤية لن تكون»[٤].

كما أبدى جارودي إعجابه بجهود تلاميذ ابن عربي الذين ساروا على خطه الفكري وإن جاءوا بعده بفترات زمنية متباعده ، من أمثال عبد الكريم الجيلي الذي بسط فلسفة ابن عربي، والملا صدرا الفيلسوف الفارسي الرافضي الإشراقي، وكذلك احتفاءه بأعلام أهل الاتحاد كجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار.

ـ جارودي وعقيدة الحلول ووحدة الوجود :

نصوص صريحة في كلام جارودي تدل على هذا المعتقد ، فهل يقول جارودي بوحدة الوجود أو الحلول أم أنه يريد سراً آخر من وراء تلك النقولات من كلام ابن

---

(١) ـ المصدر نفسه ص ١٢٠.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ١٢١.

(٣) ـ انظر الصفحات: ص٤٧، ٦٦، ٩١، ١١١، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٢، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٨٨.

(٤) ـ الإسلام دين المستقبل ص ١٣٢ ، وانظر كتابه «ما يعد به الإسلام» ص ١٧٨.

عربي وغيره من الوجوديين. هذا ما سنوضحه بعد أن أضع بين يدي القارئ هذه النصوص من كتب جارودي : -

جاء في كتابه «ما يعد به الإسلام» : «ومن أنصع الأمثلة على تحقيق مفهومي الجهاد لدى الإنسان مثال الأمير عبد القادر الجزائري الذي لم يكن قائداً حربيًا نجح خلال خمسة عشر عامًا في تنظيم المقاومة المسلحة للدفاع عن شعبه وعقيدته ضد محتل مدجج بالسلاح فحسب ، بل كان من أكبر المتصوفين في عصره ، إذ تبنى تعاليم الشيخ محيي الدين بن عربي ، وكان تلميذه الروحي ، وفي «كتاب المراحل» يورد تأملات حول التعاليم الأساسية في التصوف الإسلامي فيقول : «إن جوهر المخلوقات هو الله ، والله ليس الكائن الأزلي فحسب بل جميع الممكنات غير المتجلية ، وهو عمل يفجر تلك الممكنات»[(١)].

وفي معرض حديثه عن ابن عربي وإعجابه بمنهجه نقل عن كتابه «فصوص الحكم» قوله «وحينما نقول بتجلي الله أو حلوله في طبيعة أخرى فحسب نشرك به ، ولكننا نعصم أنفسنا من الضلال حينما نؤكد على الصفتين في آن معا كما يقول ابن عربي في فصوص الحكم»[(٢)].

وقال : «الله يتغذى من كياني ، ولكن كياني ولد من فعله. كما يجعل المحب حبيبه موجوداً. لأنه ليس من الممكن أن نثبت وجود إله ليست له علاقة مع شخص لا يعتبره إلهًا »[(٣)].

وقال : «الله الذي لا يظهر بشكل مرئي إلا على شكل تجليات»[(٤)] ، وعلق على قصيدة فريد الدين العطار بقوله: «وهاهنا نصل إلى جوهر الرسالة الإسلامية

---

(١) ـ ما يعد به الإسلام ص ٦٧ ، وانظر : الإسلام دين المستقبل ص ٤٧.

(٢) ـ ما يعد به الإسلام ص ١٧٣ ، وانظر : الإسلام دين المستقبل ص ١٢٨.

(٣) ـ الإسلام دين المستقبل ص ١٢٧.

(٤) ـ المصدر نفسه ص ١٤٠.

من اتحاد الواحد بالمتعدد ، وانصهار المتعدد بالواحد ، كما نصل إلى موضوع «إفناء» الذات في سبيل بعث الحياة الأزلية»[١]. واستشهد بنص فريد الدين العطار في كتابه منطق الطير «ليس العالم سوى طلسم ... الله هو كل شيء ، ما الأشياء التي تراها إلا آيته ولغته. اعلم أن العالم المنظور وغير المنظور هو ذاته، ليس هناك إلا هو وهو الوجود كله. ولكن الأعين عمياء رغم أن الشمس ساطعة تضيء العالم، إذا استطعت أن تلمحه تفقد الحكمة وإذا رأيته تمامًا فإنك تفقده»[٢].

كان لهذه النصوص وغيرها ردود أفعال متباينة عند المفكرين الذين درسوا تجربة جارودي واطلعوا على كتاباته ، فالدكتور أكرم العمري يورد بعض هذه النصوص في رسالة له موجهة إلى جارودي ، ويعلق عليها بقوله «وفي هذه المقولة تأكيد على فكرة وحدة الوجود. وتعبير عن الإعجاب بشخصية صوفية غالية تشيد بفكرة وحدة الوجود هي شخصية الجزائري ... ونقلتم عن كتاب (فصوص الحكم) عبارات تنضح بأفكار الحلول ووحدة الوجود...»[٣]. وقد خصص الناقد الدكتور محمد ياسر شرف كتابًا كاملاً للرد على جارودي سماه «جارودي وسراب الحل الصوفي»[٤] ، وكان من جملة ما انتقده عليه مقولة وحدة الوجود.

---

(١) ـ ما يعد به الإسلام ص ٢٠٩.

(٢) ـ الإسلام دين المستقبل ص ١٥٢.

(٣) ـ رسالة إلى جارودي ، د. أكرم ضياء العمري ، مجلة الأمة القطرية ، العدد ٦٤ ، ديسمبر ١٩٨٥م.

(٤) ـ انتقد الدكتور شرف جارودي بشدة واتهمه بالدعوة إلى حل صوفي لمشاكل المجتمع والحضارة ، ووصل إلى حد التشكيك بإسلامه ، وقد أسرف الناقد في الطعن بنيه جارودي وتشبيهه بالبوذيين وغيرهم مما أخرجه عن الموضوعية مع ما في كتابه من جوانب موضوعية قال عنه : «وقد رضي هذا المفكر الفرنسي لنفسه ، بعد أن قرأ بعض الكتب عن الإسلام أو فيه ، أن يقيم نفسه ملكًا بالنفي والإثبات ، في قضايا ذات خطورة خاصة في الفكر الاعتقادي الإسلامي ، دون حرج ، لا يخلو بعضها من تناقضات ضمنية منطقية وفلسفية وفقهية ، متخذاً لذلك ذريعة

وفي الجانب الآخر نجد فريقًا من الكتاب يبرؤون جارودي من تلبسه بمعتقدات التصوف الفلسفي الغالي ، ولا يرون أي مبرر لأصحاب الرأي القائل بأن تصوف جارودي انتهى إلى عقيدة الحلول والاتحاد الدخيلة على الإسلام استناداً إلى استشهاده بنصوص ابن عربي والحلاج والسهروردي ، ويقولون إن هذا الرأي «إسقاط في فهم نصوص المتصوفة وتأويلها ، وذلك أن نصوص جارودي تحمل تأكيداً صريحًا على تأنس الانسان بالله ومحبته له ولكن بعيداً عن الحلول والاتحاد »[١] ، ويرون أن جارودي لم يطرح حلاً صوفيًا وإنما حلاً إسلاميًا ، « يأخذ من التصوف ما يوافق الإسلام وينبع من القرآن ، ويطرح ما سوى ذلك جانبًا »[٢]. ويسندون كلامهم بنصوص أخرى لكلام جارودي يردون بها على أصحاب الرأي الأول. أرى أنه من الموضوعية إثبات هذه النصوص ونظائرها من كتابات جارودي حتى تتضح الصورة ونتوصل إلى ما وعدنا به في بداية الحديث عن عقيدته ، هل يقول جارودي بوحدة الوجود أم لا؟.

فمن هذه النصوص قوله : «إن الدعوة إلى وحدانية الله والتي تضفي على كل الحياة وكل شيء فيها معنىً مستمداً ومرتبطًا بالوجود الكلي ليس فكرةً جامدة مثل الوحدانية المجردة التي تجعل من الله فكرة ، وليست حلولية تستبعد فكرة التسامي. إن التوحيد هنا بالنسبة للمسلم هو عالم غياب الله أو إيمان بعالم الغيب»[٣].

وقال في معرض نقده للتصوف النصراني الذي يقوم على مفهوم التجسد «في نظر المسلم ، أن الاعتقاد بأن كلمة الله قد صارت جسداً أو أن نطلق على

إعلان إسلامه الذي قد لا يفضل فيه عشرات البوذيين - وغيرهم - من العاملين في دول الخليج ، والذين يعلنون إسلامهم بين فينة وأخرى ، لدوافع كثيرة منها : الحصول على المساعدة المالية التي يتقاضونها تشجيعًا على دخول الإسلام». ص٢٠٥ - ١٠٦. جارودي وسراب الحل الصوفي.

(١) - روجيه جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٦٥.

(٢) - روجيه جارودي من الإلحاد إلى الأيمان ص ١٠٣.

(٣) - الإسلام دين المستقبل ص ٣٢ ، ما يعد به الإسلام ص ٥٢.

الله اسم الأب يعني ذلك أننا نسيء إلى تسامي الله . لا يوجد تشابه بين الخالق والمخلوق ...»[(١)].

وقال : « إن الإسلام لا يمكن رؤيته من خلال الحلاج ، وإنما من خلال القرآن ونبيه ...»[(٢)].

وعند تفحص أدلة الفريقين نجد ترجح كفة الفريق الأول في إثباتهم تأثر جارودي بعقيدة وحدة الوجود ، وذلك من وجوه :

١ ـ أن النصوص التي يستشهد بها جارودي من كلام ابن عربي والجيلي والعطار وغيرهم صارخة في الدلالة على وحدة الوجود. يعرفها كل من له اطلاع على حقيقة مذهب الوجودية.

٢ ـ أما النصوص التي ساقها الفريق الثاني لتبرئة ساحة الجارودي من وحدة الوجود فإنها جاءت في الكلام على نفي التجسيد والحلول والتشبيه وليس في نفي الوحدة الوجودية التي يدندن بها جارودي. والذين يدينون بالوحدة لا يقولون بالحلول والتجسد لما فيهما من ثبوت الاثنينية التي ينفونها ؛ لأنه لا تعدد في الوجود وكل ما نشاهده في الوجود من كثرة فإنما هو من خداع العقل. من هنا قال ابن عربي : «من قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض لا دواء لدائه ، ولا طبيب يسعى في شفائه»[(٣)] ، وقال : «من قال بحلوله في الصور فذلك جاهل»[(٤)]. ولذا نجد جارودي لا يتردد في نفي الحلول عند ابن عربي ، يقول : «وهناك العديد من الأمثلة للصيغ الملتبسة باتهام ابن عربي بالحلولية...»[(٥)].

٣ ـ وأما ما يقوله رامي كرامي من أن جارودي انتقد المبدأ الصوفي القائل

---

(١) ـ الإسلام دين المستقبل ص ٥٧ ، روجيه جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٦٥.

(٢) ـ الإسلام دين المستقبل ص٦٠ ، ما يعد به الإسلام ص٨٣ ، جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص١٠٣.

(٣) ـ الفتوحات المكية ٣٧٩/٤.

(٤) ـ الفتوحات المكية ٣٧٦/٣.

(٥) ـ جواب المفكر جارودي على رسالة الدكتور أكرم العمري، مجلة الأمة، العدد٦٧، مارس١٩٨٦م.

إن التصوف لا يملك شيئًا ولا شئ يملكه ، معتبراً إياه نزعة رهبانية[١]. فهذا يتفق مع النزعة الفلسفية التي ينهجها جارودي إذ هو يصرح أنه ضد الصوفية المؤدية إلى الشعوذة أو الرهبنة[٢]. فالذي يستهوي جارودي هو الجانب التصوري والفلسفي للكون وحركة الحياة لا الجانب الانطوائي في التصوف.

٤ ـ وعند استقراء الشخصيات التي أعجب بها جارودي وتبناها فكريًا نجدهم ينتمون إلى مدرسة ابن عربي الفلسفية من حيث تبني أفكاره في وحدة الوجود ، أو من حيث الالتقاء معه في التصور والهيكل العام للفلسفة الوجودية، كالسهروردي المقتول ، وجلال الدين الرومي ، وابن الفارض، وعبد الكريم الجيلي، وصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) ، والأمير عبد القادر الجزائري[٣] ، وكل هؤلاء يمثلون التصوف الفلسفي الإشراقي الغالي في تاريخ الإسلام ، وفي هذا الاختيار والإعجاب من جارودي بهؤلاء قرينة قوية في تعزيز رأي الفريق القائل بتأثره بأفكار الوحدة الوجودية.

٥ ـ كما أنه يحاكي ابن عربي وعموم الباطنية والوجودية في التفسير الرمزي والإشاري للنصوص الشرعية وتأويلها تأويلاً باطنيًا يحرف فيه الكلم عن مواضعه ومن أمثلة ذلك قوله : «إن الحساب الأخير ليس حسابًا أخيراً يعقب هذه الحياة .... فحساب الله هو الحساب الأخير في قيمته النهائية وفي اعتماده على قانون مطلق لا في مجرى الزمان. ولذا فالإيمان بالحساب الأخير يعني أن نحيا في صفاء مع الله في كل آن.

ذلك هو البعث. فهو إذن ليس ظاهرةً كيميائية غريبة يسوي بموجبها لحمنا ودمنا وعظامنا من جديد»[٤].

وهذه قرينة أخرى في تقوية وتأكيد النزعة الوجودية لدى روجيه جارودي.

---

(١) ـ جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٠٣.

(٢) ـ جواب جارودي على أكرم العمري ، مجلة الأمة ، العدد ٦٧ ، الإسلام دين المستقبل ص٧٥.

(٣) ـ انظر مواقع هذه الأسماء ومكانتها في فكر جارودي من كتابه «الإسلام دين المستقبل» ص ٥٩، ٦٥ ، ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٦٢.

(٤) ـ مقدمة جارودي لكتاب محسن الميلي ، جارودي والمشكلة الدينية ص ٧.

- جارودي ومشروع وحدة الأديان :

يرى جارودي أن ابن عربي قد عبر عن الأمل الإنساني في إقامة مجتمع إنساني عالمي يلفه إيمان واحد ويحتوي عقائد كل الشعوب ومذاهبها وأديانها سماويها وأرضيها من ملة ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد - عليهم السلام - إلى تعاليم الهند والفرس والبوذية والمزدكية. فقد عبر ابن عربي - كما يرى جارودي - عن هذا الأمل بكل أبعاده المكانية والزمانية المادية والروحية ، فرأى في (آدم) النبي الأول ليشير إلى بعد النبوة في الإنسان. ثم يستعرض في كتاب «فصوص الحكم» كل الأنبياء الذين قدموا للإنسان شيئًا جديداً رفعوا من خلاله قدر الإنسانية وعظموها[(١)]. ويورد جارودي قول ابن عربي في خطاب الله للإنسان : «لا أتجلى لعبدي إلا في صورة معتقده الخاص»[(٢)] ، ويعلق جارودي على هذا قائلاً : القرآن يؤكد مقولة ابن عربي فيشير إلى أن ما يقوله الإنسان عن إيمانه ليس بذي قيمة ، وإنما القيمة والأثر لما يفعله هذا الإيمان في قلب المؤمن ليمنحه راحة النفس ، وحينذاك يردد الإنسان على لسان ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[(٣)]

إن هذا الانفتاح الشامل في الإسلام على كافة الديانات التي ليست كلها إلا لحظات من العطاء في الملحمة الإنسانية وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذي يسكن فيه ، إن هذه الميزة في الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء»[(٤)].

---

(١) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٠ ، لماذا أسلمت، روجيه جارودي، دراسة عثمان الخشت ص١١٦.

(٢) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٠ ، لماذا أسلمت ص ١١٦.

(٣) - الأبيات في ديوان ابن عربي (ترجمان الأشواق) ص ٤٣ - ٤٤.

(٤) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٠ ، ١٣١ ، لماذا أسلمت ص ١١٦. وانظر نقد الدكتور محمد شرف (جارودي وسراب الحل الصوفي) ص ١٢٨.

ومن أصرح نصوصه دلالة على تبنيه مبدأ وحدة الأديان ، قوله ، في معرض ثنائه على الأمير عبد القادر الجزائري «وهذا الفارس الشهم النبيل سجل في «كتاب المراحل» هذه الأسطر المتميزة عن انفتاح الإسلام : إذا خطر ببالك أن الله هو الذي يسلم به كل طوائف المسلمين والمسيحيين واليهود والزردشتيين ، أو ذاك الذي يسلم به المؤمنون بتعدد الآلهة وغيرهم من أتباع الديانات فاعلم أنه هو ذاك بل هو في الوقت نفسه شيء آخر غير ذاك...»[١].

وقد أكد جارودي على دعواه تلك في وثيقته التي قدمها إلى المؤتمر الأول للمسلمين الأوربيين الذي انعقد في اشبيلية[٢] ، حيث قال في الفقرة الخامسة من وثيقته : «والإسلام اليوم لن يستطيع أن يستأنف مسيرته إلا إذا وسع كل حكمة وكل عقيدة يمكن أن يتضمنها ويضمها إليه»[٣].

وتزداد دهشة المتابع لدعوى جارودي لمشروع الدين الكلي الذي يضم شتات الملل والنحل ، عندما يراه يتجاوز الأديان السماوية والأرضية إلى إدخال المذاهب المادية الصرفة والملاحدة تحت مظلة الدين العالمي الذي يبشر به للانضواء تحت لوائه ؛ وإليك هذه التصريحات الخطيرة :

---

(١) ـ ما يعد به الإسلام ص ٦٧ ـ ٦٨. وانظر تنبيه ورد الدكتور أكرم العمري عليه في رسالته إلى جارودي ، مجلة الأمة ، العدد ٦٤ ، وعثمان الخشت في انطباعاته النقدية على فكر جارودي في تطوره الأخير ، لماذا أسلمت. ص ١١٥.

(٢) ـ وقد قدم جارودي هذه الوثيقة (التقرير) بناءً على طلب الجالية الإسلامية في إسبانيا في أول اجتماع للمؤتمر الدولي للمسلمين الأوربيين الذي انعقد في اشبيلية من ١٨ إلى ٢١ يوليو ١٩٨٥م وذلك برئاسة الدكتور عبد الله نصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي. ولقد جاء في القرار النهائي للمؤتمر ، فقرة ٣ ، أن المؤتمر إذ يحدد سمته وأهدافه لعمله يعتمد ما جاء في التقرير المقدم من الأخ رجاء جارودي حول إسلام القرن العشرين ويعتبره بمثابة (وثيقة اشبيلية). انظر : صحيفة الشرق الأوسط عدد ٢٢ ربيع الآخر سنة ١٤٠٧ هـ (١٩٨٦/١٢/٢٣) ص١٨. الوثيقة بنصها ترجمة الأستاذ محمد أبو السعود.

(٣) ـ انظر صحيفة الشرق الأوسط ، العدد السابق ، وانظر دراسة نقدية شاملة على الوثيقة. كتاب لا لجارودي ووثيقة اشبيلية ، للدكتور سعد ظلام ص ٥١ ، ٨٤.

قال : إن ما قام به «ماركس» هو تحليل علمي. الماركسية أساسًا منهجية الابتكار التاريخي ... وأن تكون ماركسيًا لا يعني أن تردد في القرن العشرين ما قاله «ماركس» في حل مشاكلنا كما حل هو مشاكل عصره»[١].

وقال «... إن الفكرة الأولى لعلاقات المسلمين مع بقية الطوائف الدينية في فكر ورأي النبي ﷺ كانت إقامة ما نسميه اليوم «وحدة فيدرالية» للطوائف الدينية .... ، وحتى الملحدين ممكن أن يكون لديهم إيمان بالإنسان. وبإمكانهم إقامة طائفة دينية بالمعنى الذي قلناه فيما سبق لتعميق هذا الاحترام الأساسي للإنسان[٢] .

وفي سؤال من محال أبو الأنوار، مراسل مجلة النور في باريس ، هل تخلى جارودي عن الشيوعية والنصرانية بعد اعتناقه الإسلام؟

قال جارودي لـ «النور» : «أعتنق الإسلام. ولكني لن أتخلى عن الماركسية التي تعتبر فلسفة وايدلوجية تاريخية من أجل إظهار تناقضات المجتمع ، ومن خلال تحليل هذه التناقضات يمكن إيجاد نموذج حياة.

وأضاف : وهذا يفسر قولي «دخلت الإسلام بانجيل في يد و«رأس المال» لماركس في اليد الأخرى» عندما تسلمت جائزة الملك فيصل. وأتمنى ألا أتخلى عنها!!»[٣] .

وفي دمشق وجهت له جريدة تشرين سؤالاً مماثلاً حول موقفه من الديالكتيك في الطبيعة ، والتجربة التاريخية والمادية ، فكان من إجابته ... «أما لجوئي إلى التجربة التاريخية فأنا مصر عليها ؛ لأنها الجانب الموضوعي الإيجابي في

---

(١) ـ مجلة الموقف ، ١٩٨٤م ، عن كتاب جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٧٩.

(٢) ـ المصدر نفسه ص ١٨١.

(٣) ـ مجلة النور ، العدد ١٠٤ ، ص ٢٩.

الماركسية. كما أصررت على كل ما قلته حول هذه التجربة التاريخية في كتابي - الماركسية - وأحب هنا أن أؤكد بأنني لم أدر ظهري للماركسية على الإطلاق ، ولم أقل ذلك»[١].

تصريحات جارودي ونصوصه في وحدة الأديان واضحة ولا تحتمل أي تأويل لتبرئته منها ، ولكن لا تفيد كذلك أن جارودي «ما زال يحمل الشيوعية ويعتنق النصرانية»[٢] كما فهم البعض. فهو لا يريد أن يدمج كافة الأديان من غير غربلتها واستبعاد ما دس فيها من تحريفات فهو يصرح بأن «لا شيء أكثر ضرراً لحوار متبادل مخصب في الوقت الحاضر إلا حلم بعض دبلوماسي الغرب والشرق الخاطئ بدمج كافة الديانات في إيمان واحد»[٣]. ويضيف موضحًا فكرته طبيعة الدمج هذه «ليس علينا أن نحجب ونخفي الفروق التي هي عميقة في الواقع ، فالإسلام يرفض فكرة الصليب ... ويرفض فكرة التجسيد لدى المسيحية ... ولا يقبل فكرة «ابن الله» ولا بفكرة «أم الله» ... ويرفض الإسلام الثالوث ..»[٤].

وبعد هذا التهذيب للعقيدة النصرانية فإن جارودي استبقى من إيمانه النصراني «لحظة الحب ، ولكنه تجاوز بها نطاقها الفردي ليجعلها لحظة ضرورية لكل عمل ثوري ؛ إذ لا ثورة في نظره بدون حب ، كما استبقى من الماركسية فكرة الثورة ومنهجية المبادرة التاريخية للجماهير واستبعد مفهومها الفقير للتعالي»[٥].

هذه الرغبة عنده في التأليف والتوفيق والدمج بين الدين الصحيح (الإسلام) وبين ما رآه صالحًا من بقية الأديان المحرفة والمذاهب الباطلة وبالأخص النصرانية والماركسية ، جعلت أطروحته الفكرية تتسم بالتلفيق والانتقائية والجمع بين

---

(١) ـ جريدة تشرين ، ١٩٨٤/٣/٢٥م . عن كتاب جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٨٩.

(٢) ـ مجلة النور ، العدد ١٠٤ ، ص ٢٩.

(٣) ـ الإسلام دين المستقبل ص ١٨٨.

(٤) ـ المصدر نفسه ص ١٨٨.

(٥) ـ جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٧٨.

المتناقضات. وكان هذا التلفيق اللامتجانس بين العقائد (الأيدلوجيات) والمذاهب ثغرةً قويةً لأصحاب النزعات والأفكار المادية في توجيه شتى الاتهامات لجارودي في العالمين الغربي والعربي(١) ، لا لأنه أسلم فحسب ، بل لمجرد دعوته لمراجعة الفكر الماركسي والدعوة للتعددية الاشتراكية ومحاولاته لإدخال الجوانب الروحية النصرانية في المنظومة العامة للفكر الشيوعي.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ما الأسباب التي دفعت جارودي لتبني مثل هذه العقيدة (وحدة الأديان) بعد إسلامه واعتقاده أن الإسلام هو الدين الحق؟.

والجواب : أن السبب ليس واحداً ، وإنما هناك أسباب وعوامل متعددة ومتداخلة ، ويمكن أن نلخصها فيما يلي :

١ - أن جارودي لم يستوعب الإسلام الاستيعاب الكلي من حيث قواعده الأصولية التي تحل عنده إشكالية الثابت والمتطور ، أو بتعبير آخر كيف استطاع

---

(١) - يعتبر الدكتور طيب تيزيني من أبرز الماركسين العرب الذين انتقدوا جارودي في كتابه جارودي بعد الصمت (حول فلسفة الردة عند جارودي وآفاقها في الوطن العربي)، حيث يرى تيزيني : أن ظهور مثل هذا الفكر التجديدي الذي يعيد النظر في قدرة الاشتراكية ويدعو إلى مهادنة الفكر الديني ومصالحته والتعامل معه يؤدي لا إلى إخصاب الفكر الماركسي والممارسة الثورية وإنما إلى «خلق معوقات جديدة على طريق التحرر الاجتماعي الاشتراكي والقومي ...» ص ٧ نظراً لما بين الماركسية والدين من تناقض جذري وجوهري.

بل يذهب تيزيني إلى أبعد من ذلك فهو يعتقد أن الشيوعيين وحدهم مالكون للحقيقة ومدافعون عن الكرامة والعدالة والحرية لأن «الفكر الماركسي هو الوريث الشرعي لمجموع الفكر الإنساني التقدمي العلمي» ص٣٥. وبعد ما بين تيزيني أن طريق التقدم والوحدة في الوطن العربي لن يكون إلا «بتحقيق المجتمع الاشتراكي» ص٤٣ يصف جارودي بكل النعوت السياسية والفكرية السلبية (نفاق ، خلط ، فكر هجين ، ازدواجية ، ردة ...). انظر : جارودي والمشكلة الدينية ص ١٧٩ - ١٨١.

وواضح من كلام تيزيني أنه يعيش حالة الفناء المفرط في الشيوعية وهو بهذا يمثل صورةً من صور المثقف العربي المتخلف حتى في عملية استيراد الأفكار والأيدلوجيات المعلبة والجاهزة. في جريدة الأهالي المصرية ص١١ عدد ٧٨ بتاريخ ٦ ابريل ١٩٨٣م.

هذا النص الثابت (الكتاب والسنه) أن يستوعب ويواكب حركة الحياة المتطورة؟ مع ما ينقص جارودي من علوم شرعية أساسية ، تلزمه كمفكر يدلي برأيه في كل قضية ويُستمع إليه في مجمع.

من جهة أخرى إن جارودي دخل الإسلام من بوابة الفلاسفة المتصوفين أو الصوفية المتفلسفة (ابن عربي وغيره) ففهم الإسلام بناءً على فهمهم وانطلق من منطلقاتهم.

٢ ـ أخضع جارودي فهمه للإسلام لخلفيته العقدية والثقافية وتجربته السياسية وآماله الاجتماعية (مشروع حوار الحضارات).

وكان فكر ابن عربي يصحبه في مسيرته وفهمه للخروج من الفوضى الحضارية التي يعيشها القرن العشرين، فأخذ تلك البدعة التي تناقض أسس العقيدة وأصل الدين.

أما عن تأثره بخلفيته النصرانية فإنه يعبر عن اتصاله الوثيق والمتين بها بقوله «إن هذا الإيمان لا أملكه بل يملكني»[١] ، النصرانية التي حاول إدخالها في أيدلوجية ملحدة (الماركسية) فكيف يستبعد أن يضمنها الإسلام؟ وقد وجد في ابن عربي نموذجًا تطبيقيًا في تبني التثليث وإدراجه في فلسفته الوجودية كما فصلنا القول في حديثنا عن المستشرق بلاثيوس. ولهذا نجد جارودي يصرح عن هذا فيقول «ابن عربي الذي يعتبر المسيح في كتابه (فصوص الحكم) كخاتم للقداسة[٢]» ، ويقول «ومن جلال الدين الرومي إلى محي الدين ابن عربي يظهر الحب المسيحي»[٣].

---

(١) ـ جارودي والمشكلة الدينية ص٢٦٢. ويقول : «إن المسيحية كانت المشكلة الكبرى في حياتي» ص٥٤ .

(٢) ـ الإسلام دين المستقبل ص١٨٨ .

(٣) ـ من مقدمة جارودي لكتاب محسن الميلي ص١١ .

وأما من جهة تأثره بانتمائه الماركسي السالف فإننا نجده ، بعد إسلامه ، يرفض أي «نزعة تدعي امتلاك حقيقة مطلقة ثابتة ونهائية»[(١)] ، وصرح لجريدة المصور المصرية بأن «القضية عندي رفض النموذج الفكري الواحد الثابت»[(٢)]. وزعمه بانتفاء الحقيقة المطلقة الثابتة أو استحالة امتلاكها ، ينم عن نزعة ماركسية[(٣)] معمقة في تفكير جارودي ، لكن جارودي يؤمن بالله وبالإسلام على أنها حقائق ثابتة ، فكيف نفهم اعتراضه على من يدعي أنه يمتلك «حقيقة مطلقة ثابتة ونهائية». والجواب على ذلك أن جارودي لا يريد هنا أن ينفي وجود حقائق مطلقة وثابتة مثل (الدين الحق الذي يؤمن به ، والإيمان بخالقه) ، فهو لا يقول بنسبية وجود الحقائق الثابتة ، ولكنه يقول بنسبية فهم تلك الحقائق أو كما عبر هو عن ذلك «أرفض النموذج الفكري الثابت» ، ومن هنا لم يقف في فهم الإسلام عند فهم سلف الأمة ، وإجماع العلماء ، وإنما ذهب يخبط في التفسيرات الرمزية والتأويلات الباطنية للنصوص الشرعية وخرج بتلك الأفكار المتطرفة في وحدة الأديان وغيرها.

أما من جهة مشروعه في حوار الحضارات الذي سوف يصل بالإنسان إلى الكمال المنشود كما يتوقع جارودي ، فإنه وجد في ابن عربي بغيته ، يقول عن

---

(١) ـ المصدر نفسه ص٥ .

(٢) ـ المصور العدد ٣٢٢٧ . ١٥ أغسطس ١٩٨٦م ، لا لجارودي ووثيقة إشبيلية للدكتور سعد ظلام ص٦٢ .

(٣) ـ وذلك أن الماركسية تدعي أن تركيب المجتمع الإنساني بما فيه من القيم المختلفة والمفاهيم والأفكار واللغة والمعارف والعلاقات . . . كل ذلك ناشيء عن الوضع الاقتصادي الذي نشأ هو بدوره عن سبب الأسباب كلها ، ألا وهو «وسيلة الإنتاج» ، وعلى هذا فإن «الحقيقة المطلقة» الثابتة والنهائية لا مكان لها في الوجود كله ، وإنما يمتد في مكانها وعلى اتساع الوجود كله قانون «النسبية المتطورة» في كل شيء إذ المعرفة ذاتها وليدة ظروفها الاقتصادية ، فمن أين تأتي الحقيقة المطلقة ؟

انظر كبرى اليقينيات الكونية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص١٠٠ ، فلسفتنا لمحمد باقر الصدر ص ١٨٨ .

هذا المشروع «... وأجده متجسداً لدى المتصوف المسلم محي الدين بن عربي الذي أعتبره أعظم من عبر عن وحدة الحضارات الإنسانية في التاريخ...»[(١)]. ومن شروط إمكان الحوار بين الحضارات تحطيم أكثر ما يمكن من الحدود والحواجز بين الثقافات والديانات بحثًا عن مواطن الالتقاء من أجل إسهام المشترك في حل مشكلات الإنسان الحاضر. فكل الثقافات - في رأيه - تحمل في ذاتها عناصر الحل ويمكن أن تقود إليه ولكن التكامل أثرى وأفضل وأنجع . أو كما يعبر جارودي «وليكن كل منا ما يكون مسلمًا أو مسيحيًا ، فإن ذلك لا يفصله عمن لا يشاركه دينه .... وسنلتقي جنبًا إلى جنب مع كل أعضاء البشرية التي تحطم قيود الجزئي ، قيود الفردية والقومية التي تفتت العالم ...»[(٢)] ، إن هذا المطمح لدى جارودي مع الأسباب التي ذكرتها جعلته يؤمن «أن الإسلام خليط من الديانات تتلاقى فيه ، رغم اختلافاتها الاعتقادية المتناقضة ، وتتساوى في أنها «لحظات» من العطاء مرهونة بوقت معين»[(٣)].

---

(١) ـ مجلة الدوحة ، ديسمبر ١٩٨٢م ، أجرى الحوار معه د . محمد جابر الأنصاري .انظر : جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ، ص ١٢٥ .

(٢) ـ جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٥٩ .

(٣) ـ جارودي وسراب الحل الصوفي ، ص ١٢٨ .

٤ ـ الفيلسوف الهولندي اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧):

يلتقي ابن عربي ، واسبينوزا في أكثر من جانب ، فهما فيلسوفان شغلا بالألوهية وفهمها فأوقفا عليها معظم جهودهما وكتاباتهما. ولقيا من جراء آرائهما الدينية في الذات الإلهية ما لقيا من عنت ، فاتهما بالإلحاد والزندقة ، وهددا بالقتل.

وهما أيضًا صوفيان يركنان إلى حياة الخلوة والوحدة والتأمل ، وفي لغتهما وأسلوبهما تشابه وتقارب ، فهما يؤثران العمق والدقة ، ويحرصان على استعمال بعض المصطلحات لأداء معان خاصة . وقد يدل اللفظ عندهما على أكثر من معنى، وكأنما أريد به أن يكون صالحًا لمخاطبة أهل الباطن صلاحيته لمخاطبة أهل الظاهر ، أو بعبارة أخرى ملائمًا للخاصة ملاءمته للعامة. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي ، وكتاب «الأخلاق» لاسبينوزا ، وليس غموض أولهما في العربية بأقل من غموض الثاني مع اللاتينية[1] ، وكثيراً ما تباين الشراح في فهمهما واستخلاص المراد منهما.

وقد استلفت هذا التلاقي الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق أن لدى ابن عربي كثيراً مما يذكرنا باسبينوزا[2]. ولاحظ المستشرق جوزيف بيلافسكي أن هناك «مواطن تشابه إن لم نقل علامات تأثير واضحة لفكر ابن عربي الفلسفي وتصوره الوجداني المتمثل في «وحدة الوجود» في المذهب الوجداني الذي أقامه باروخ اسبينوزا الفيلسوف الهولندي اليهودي الأصل»[3].

---

(١) ـ يقول الدكتور زكي نجيب محمود : يسمي بعض الكتاب اسبينوزا «فيلسوف الفيلسوف» أي إنه هو الفيلسوف الذي بلغ من تعقيد كتاباته حداً بعيداً بحيث لو قرأه فيلسوف آخر لارتبك واضطر إلى التفكير العميق لكي يفهمه .

انظر : قصة الفلسفة الحديثة ، ص ٩٩ .

(٢) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، د. إبراهيم بيومي مدكور، ص٣٦٨، الكتاب التذكاري.

(٣) ـ من العربي المسلم محيي الدين ابن عربي إلى المفكر الوحداني النصراني تايهارد دوشاردان . د. جوزيف بيلافسكي ، محاضرات ومناقشات الملتقى الفكري العاشر للفكر الإسلامي، الجزائر، عنابة ١٩/١٠/١٩٧٦م ، ٢١/١٢/١٣٩٦هـ ، المجلد الأول ، ص٣٢٢ .

وإذا لاحظ الباحث مكونات ومبادئ فلسفة اسبينوزا مقارنة بفلسفة ابن عربي، يرى بالفعل هناك نقاط التقاء غير قليلة وجديرة بالدراسة وفي تصوري أن أقرب فلسفة وجودية لمذهب ابن عربي الوجودي هي فلسفة اسبينوزا.

ـ الله أو الطبيعة :

يرى اسبينوزا أن الله جوهر أزلي لا نهائي ، وهو يبدأ بحثه في الله ، في المقالة الأولى من كتابه «الأخلاق» بالتعريفات الأساسية لفهم غرضه، وأولها تعريف الجوهر فيقول : «هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شئ آخر يتكون منه بالضرورة»[١].

وهكذا يريد اسبينوزا أن يخلص من التعريف إلى النتائج التي يقصدها وأولها أن الجوهر علة ذاته ، أي أن ماهيته تنطوي على وجودها ، فلا يتوقف وجوده على غيره . النتيجة الثانية أن الجوهر لامتناه؛ إذ لو كان متناهيًا لكان متصلاً بجواهر أخرى تحده وكان تابعًا لها متصوراً بها لا بذاته. النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد ، إذ لو كان هناك تعدد في الجواهر لكان كل جوهر يحد الآخر ولتوقفت الجواهر بعضها على بعض ولبطل أن يكون الجوهر جوهراً أي متصوراً بذاته[٢]. وعلى ذلك فالله هو الجوهر الواحد ، الواجب الوجود بذاته ، الأزلي السرمدي. وليس ثمة موجود سواه ، وما الموجودات الأخرى إلا صفات وأحوال له. فهو «الطبيعة الطابعة» من حيث هو مصدر الصفات والأحوال ، وهو «الطبيعة المطبوعة» من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها. وما دام علة ذاته ، فليس في حاجة إلى شئ آخر لإثبات وجوده[٣]. «إذن الله والطبيعة شئ واحد أو وجهان لشئ واحد : الله هو الطبيعة الطابعة ، والكون هو الطبيعة

---

(١) ـ الموسوعة الفلسفية ، د . عبد الرحمن بدوي ١٣٨/١ .

(٢) ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، ص ١١١ .

(٣) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٥ .

المطبوعة»[١]. ولما وحد اسبينوزا بين الله والطبيعة اتهم أنه يصغر من شأن الله فينزله إلى مرتبة الطبيعة ، وكان جوابه على اتهامهم : «إنني حقيقة الأمر لم أهبط بمنزلة الإله إلى مستوى الطبيعة ، بل رفعت الطبيعة إلى مستوى الله»[٢].

ويرى اسبينوزا أننا نعلم ماهية الجوهر بصفاته ، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته»[٣] أي مكون لذاته ، ولا نعلم من صفات الجوهر إلا اثنتين ، وهما الفكر والامتداد. ولكل صفة أحوال ، وتعريف الحالة أنه ما يقوم بشئ آخر ويتصور بهذا الشئ. فهو ما يطرأ على الجوهر من ظواهر. والأفكار والمعاني أحوال لصفة الفكر ، والأجسام أحوال لصفة الامتداد ، ووصف الله بالامتداد يثير ما يثير من اعتراض ، وإن أراد به اسبينوزا امتداداً فكريًا لا متناهيًا[٥].

فالألوهية عنده معنى مجرد وغير شخصي ، لأن التشخص يقتضي التعين ، والتعين في رأيه سلب. فليس لإلهه قدرة ولا إرادة ، ولا يفعل ما يفعله لعلة أو غاية ، وإنما تصدر الأشياء عنه وفق ضرورة إلهية وحتمية ثابته. ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد ، أو أن يفعل خيراً مما فعل. فالقول بالضرورة عنده أليق بالكمال الإلهي من الحرية المطلقة. وما دام الكل يخضع لضرورة صارمة فلا محل لثواب أو عقاب ولا لحساب أو مسئولية[٦].

وللحب الإلهي أهميته في فلسفة اسبينوزا ، إذ يقرر أن هذا الحب العقلي لله هو نجاة الإنسان وحريته وسعادته ، وطريق هذه المحبة هي المعرفة ، فبقدر ما

---

(١) ـ الموسوعة الفلسفية ، د . عبد الرحمن بدوي ١/ ١٤٠ .

(٢) ـ قصة الفلسفة الحديثة ، ص ١٠١ .

(٣) ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١١٢ .

(٤) ـ المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

(٥) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٥ .

(٦) ـ المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .

ندرك ونتصور أنفسنا ، وسائر الأشياء في هذا النظام الكلي اللامتناهي - فإننا نعرف الله ، وما إدراكنا إلا جزء من العلم الإلهي ، وهنا تنبثق لذة تملأ العقل والنفس بهجة لا حد لها ، وتلك هي محبة الله ، بل الخلود الأبدي. وكلما ازدادت معرفتنا للنظام الكلي ازداد حظنا من الخلود[١]. وليس بواضح ما إذا كان الحب من جانب واحد ، أو متبادلاً ، فيقصره اسبينوزا على الإنسان فهو يفسر الحب العقلي بأنه «نفس الحب الذي به يحب الله نفسه ، لا من حيث أنه لامتناه ، لكن من حيث أنه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الإنساني منظوراً إليه مندرجًا تحت نوع الأبدية»[٢]، لكن لما كان الله والطبيعة شيئًا واحداً ، فإن اسبينوزا يقرر «فإن حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد»[٣].

بعد هذا العرض الموجز لفلسفة اسبينوزا يتضح مدى التوافق في الرأي بين الفيلسوفين العربي والهولندي ، فكلا الرجلين يعتنقان مذهب وحدة الوجود ، ويصورانه تصويراً يكاد يتفق في التفاصيل والجزئيات ، فضلاً عن الأصول والمبادئ. فهما يقرران أن العالم شئ واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولون بواحدية لا تعدد فيها ولا كثرة ، ولا خلق ولا صدور[٤]. «فابن عربي يعترف بأصلين أو مبدأين يستند إليهما الوجود ، هما : مبدأ العلية والمعلولية أو التأثير والتأثر ، ولكن هذه الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد ، وليست بحال من الأحوال ثنوية جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متمايزين ، جوهر فاعل وآخر منفعل. وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول بثنوية الصفات في الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتي الامتداد والعقل في الجوهر الواحد الذي هو أصل جميع الموجودات»[٥].

---

(١) ـ الموسوعة الفلسفية ١٤٢/١ ، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٦ .

(٢) ـ الموسوعة الفلسفية ١٤٢/١ . (٣) ـ المصدر نفسه ١٤٢/١ .

(٤) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٨٦ .

(٥) ـ تعليقات عفيفي على فصوص الحكم ٢٦٢/٢ .

وكلا الفيلسوفين يقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشياء في العالم واحد ، والله هو الكل في الكل. هذا العالم خاضع «لقانون الوجود العام» كما قال ابن عربي ، أو «الضرورة الطبيعية الإلهية» كما قال اسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عرض ولا استثناء، وليس فيه عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله وكمال كله. يقول الدكتور إبراهيم مدكور : «ومن أمتع صور هذا التلاقي فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربي يساوي تمامًا الطبيعة الطابعة التي قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوي أيضًا الطبيعة المطبوعة»[١]. يقول ابن عربي :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقًا بهذا الوجه فادّكروا
جمِّع وفرِّق فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[٢]

فالحق والخلق وجهان لوجود واحد أو لحقيقة واحدة[٣].

وكذلك هناك نوع التقاء في فكرة الحب الإلهي ، الذي يستلزم طرفين محبًا ومحبوبًا ، والمحبوب الحق عند ابن عربي هو الذات الإلهية ، التي تتجلى فيها معاني الجمال ، والمحبوب واحد مهما تعددت مجاليه ، ويحاول أن يشرح ذلك على نحو يتلاءم مع نظرية وحدة الوجود ، إذ ليس الحب بمقصور على الخلق ، فالله يبادل عباده حبًا بحب ، فالله يحب خلقه لأنهم صوره ومجاليه ، فحبه ذاتي ينعكس منه وإليه . «فان الحق من حيث تعينه في عين عبده يشتاق ويتقرب إلى نفسه»[٤].

---

(١) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٦٩ .

(٢) ـ فصوص الحكم ٧٩/١ .

(٣) ـ تعليقات عفيفي على فصوص الحكم ٢٦/٢ ، وانظر : شرح العلاقة بين الحق والخلق في التعليقات على الفصوص ٥٠/٢، ٥١، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٦٩، ٨٥، ٨٧، ٩١، ٩٢، ١١٢، ١٢١ . وفلسفة وحدة الوجود ، ص ١٦٥ ـ ١٦٩ .

(٤) ـ شرح عبد الرزاق القاشاني على الفصوص ، ص ٣٣١ ، وانظر : الفص المحمدي ، من فصوص الحكم ٢١٤/١ ، وتعليقات عفيفي عليه ٣٢٧/٢ .

والسؤال الذي يفرض نفسه بعد هذا العرض الذي عرفنا منه التقاء أو توافق الفيلسوفين في أصول أفكارهما ، هل الأمر مجرد توافق خواطر؟ أم أن هناك سبيل لتأثير وتأثر؟ يستبعد نيكلسون التأثير فيما بينهما ، وأن يكون بعض اليهود الأسبان قد نقل آراء ابن عربي إلى العالم الغربي ، في الوقت الذي يربطه «أسين بلاثيوس» به ، ويعقد صلة بينه وبين دانتي[(١)]. وأبو العلا عفيفي يرى أن «لمذهب ابن عربي في الفتوحات وغيره أثراً غير قليل في فلسفة اسبينوزا عن طريق ما كان شائعًا في عصره في الأوساط الفلسفية اليهودية من تعاليم الشيخ محي الدين وأفكاره ، فإنه مع اختلاف الرجلين في المنزع والمنهج ، نجدهما يتفقان اتفاقًا يكاد يكون تامًا في تصورهما لوحدة الوجود على الرغم من ثنائيته التي يقول بها العقل وكثرته التي يقول بها الحس. ولا يمكن أن يعتبر هذا التشابه التام بين مذهبي الفيلسوفين من قبيل المصادفة البحتة أو توارد الخواطر»[(٢)].

والدكتور طلعت مراد بدر ، يرى أن اسبينوزا وإن لم تجمعه مع الشيخ محي الدين مؤثرات واحدة ، إلا أنهما يلتقيان في أثر مفهوم وحدة الوجود على فلسفتيهما الدينية ، ويدعو إلى أن يتجاوز الباحثون رأي نيكلسون في استبعاده حصول التأثير والتأثر فيما بين الرجلين ، ويقول بإمكانية قيامه ، ويطرح فرضيته في حصول هذا التأثير[(٣)] ، ويشترك معه في هذه الفرضية نفر من الدارسين منهم المستشرق المعاصر جوزيف بيلافسكي[(٤)] ، والدكتور إبراهيم بيومي مدكور[(٥)] ، هذه الفرضية تقول : إن ابن عربي أندلسي النشأة ، فهو مواطن ومعاصر لموسى

---

(١) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٩ .

(٢) ـ دراسة حول الفتوحات المكية لابن عربي ، بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ، ١٦٨/١ ـ ١٦٩ .

(٣) ـ ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه ، ص ٤٢ .

(٤) ـ من العربي المسلم ابن العربي إلى الوحداني النصراني دوشاردان . محاضرات الملتقى الفكري العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر ، عنابة ١٩/١٠/١٩٧٦م ، ٣٢٣/١ .

(٥) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٩ .

ابن ميمون ، صاحب (دلائل الحائرين) «الذي ترجم إلى العربية واللاتينية ، وهو يحتوي على بعض من معالم متصوفي وفلاسفة الأندلس ، ومنهم ابن عربي[1] » ، كما أن هناك مفكرين يهوداً أمثال ابن جبرول ، كانوا من المتأثرين بأفكار ابن مسرة الجبلي[2]. وقد عاصر أيضًا يهوداً أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية. وليس ببعيد أن يكون قد نقل ـ فيما نقل ـ شئ عن مذهب وحدة الوجود على نحو ما صوره الفيلسوف الصوفي ابن عربي ، الذي كان يملأ سمع العالم العربي وبصره في القرن الثالث عشر الميلادي[3]. وكان اسبينوزا عارفًا باللغتين اليونانية واللاتينية ، وقد كان عارفًا بالفكر الفلسفي اليهودي المتوسط ، فقد نشأ في بيئة ثقافية ودينية ، وأفاد منها ما أفاد ، فأبوه رئيس الطائفة اليهودية في أمستردام، وأريد به أن يكون حاخامًا ، وأعد لذلك إعداداً خاصًا ، فدرس التوراة والتلمود في المدرسة اليهودية التي تعرف فيها على مذاهب القرون الوسطى ، وخاصةً منها فلسفة ابن ميمون القرطبي الذي يعد أكبر ممثل للارسوطالية اليهودية[4].

---

(١) ـ ابن عربي المفترى عليه، د. مراد طلعت بدر، ص٤٢ ، ورأي الدكتور في احتواء كتاب «دلائل الحائرين» على فلسفة ابن عربي غير دقيق ، المترجم ابن ميمون توفي سنة (٥٨٢هـ) ، وفي هذه السنة كان ابن عربي يبلغ الثانية والعشرين من عمره ؛ لأنه ولد سنة (٥٦٠هـ) ، وفي هذه السنة كان ابن عربي في إشبيلية طالبًا للعلم فيها ، ولم تكن فلسفته الوجودية قد ظهرت في صيغتها النهائية المكتملة إلا في بلاد المشرق وهو لم يرحل من الأندلس إلا في سنة ٥٩٠هـ ، إلى المغرب العربي ، ثم في سنة ٥٩٨هـ إلى المشرق ، وكتبه الفصوص والفتوحات اكتملت هناك. ولكن يمكن أن يقال إن ترجمة ابن ميمون فيها دلالة على تأثير اليهود بالغزالي والسلوك الصوفي العام . كما ذكر العقاد (ما يقال عن الإسلام) ص١٠٠ ، كما تدل ترجمته على وجود الترجمة في عصر مبكر .

(٢) ـ الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، للنشار والشربيني ، ص ٢٨٠ .

(٣) ـ وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٩ .

(٤) ـ من ابن العربي إلى دوشاردان ، الملتقى الفكري العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر ١٩/١٠/١٩٧٦م ، ٣٢٣/١ .

٥ ـ الفيلسوف الألماني ليبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م):

أشرت في مقدمة هذا المبحث إلى خطورة إقرار مبدأ التأثير والتأثر ، لمجرد وجود أفكار أو مبادئ متشابهة بين مذهبين أو مفكرين ، إذ إن التشابه لا بد وأن يقع ـ ولو من بعيد ـ في التصورات الكلية لكثير من الفلاسفة عن الله والإنسان والعالم ، وطبيعة العلاقة بينهم ، لأن المذاهب الفلسفية مهما كثرت فإنها في محصلتها النهائية تعود إلى أفكار ومبادئ كلية محدودة. «إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثَمَّ أنماطًا عامة للفكر الفلسفي تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الواحدية والتعددية (الثنوية والكثرية) ، الشك والتوكيد القطعي. حتى يمكن ـ مع بعض التفاوت والتنويع ـ أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الأساسية ، إن صح استخدام هذا التشبيه الموسيقي»[١]. فكيف يمكن تجنب الالتقاء والتشابه بين كثير من الفلاسفة والفلسفات. لكن بعض الدارسين يجهد نفسه في إقرار التشابه والالتقاء في بعض الأفكار بين فيلسوفين أو مذهبين لكي يصل من هذه المقارنات إلى القول بتأثر المتأخر بالمتقدم وأخذ التالي عن السابق ومحاكاته له. وقد أشار بعض الدارسين إلى وجود نوع من الالتقاء العابر بين بعض تصورات ليبنتز وابن عربي ، ولكنه لم يعول على هذا التشابه في إثبات عناصر إسلامية في فلسفة ليبنتس[٢].

ولعل الدكتور محمود قاسم يعد من أبرز الباحثين الذين كتبوا في تأكيد توافق الفيلسوفين العربي والألماني في أصول أفكارهما.

يبدأ الدكتور قاسم بحثه بقوله : نريد أن نتحدث عن نقاط لقاء عجيبه بين هذين الرجلين فيما يتصل بفكرة خلق العالم من ذرات روحية يسميها «ليبنتس»

---

(١) ـ مدخل جديد إلى الفلسفة ، د . عبد الرحمن بدوي ، ص ٦٣ .

(٢) ـ تعليقات عفيفي على الفصوص ٢/٩، ٢٢ .

(المونادات) ويطلق عليها ابن عربي الأعيان الثابتة ... »[١] ، ولا يفتأ الباحث من تكرار عجبه من هذا اللقاء بين الفيلسوفين ، وينهي مقالته كذلك بنفس النفس فيقول : «فهل يجوز لنا القول إذن بأن هذا التطابق التام بين فكرة كل من ابن عربي وليبنتس في مسألة خلق العالم من الذرات الروحية ، وفي إدراكنا لهذا العالم لا يدع مجالاً للشك في وجود عناصر إسلامية في فلسفة ليبنتس؟ إن هذا أمر يمكن البرهنة عليه في مسائل عديدة في هذه الفلسفة الألمانية الحديثة»[٢].

إلا أن النصوص التي استند إليها الباحث لم تسعفه في إثبات ما أراد إثباته ، حيث جاء فهمه لنصوص ابن عربي فهمًا قاصراً ، وكان التكلف واضحًا في محاولته المطابقة بين المذهبين.

ولنبدأ بعرض موجز لفلسفة ليبنتس ، الفكرة السائدة في فلسفته هي : الانسجام الكلي في الكون ، فالكون كله يؤلف انسجامًا ، وفيه وحدة وتعدد في آن معًا ، فمذهبه «أحادي إذا نظرنا إلى طبيعة الوجود الروحية، وهو أيضًا مذهب كثرة إذا نظرنا إلى الذرات أو الوحدات الروحية من حيث كثرتها العددية وأن كلاً منهما له كيانه الخاص المعين »[٣] ولهذا سادت لدى ليبنتس فكرة التناسق والتفاضل[٤]. فليبنتس يقف من اسبينوزا موقف النقيض ، فلم يذهب معه فيما ذهب إليه من وحدة الكون ، بل نادى بمذهب التعدد الذي يرى في الكون حقائق فردية لا نهاية لها ، وليس كلّ ما فيه حقيقة واحدة كما يدعي مذهب الواحدية الذي أخذ به اسبينوزا ، ولكن ليبنتس حين نادى بمذهب تعدد الحقيقة التي يتألف منها الكون لم يرد أن يعود إلى فلسفة الذريين التي تقول : إن العالم مكون من

---

(١) ـ خلق العالم عند ليبنتس وابن عربي ، مجلة العربي ، العدد ١٤٥، ديسمبر ١٩٧٠م ، ص٧٢ .

(٢) ـ المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(٣) ـ الفلسفة أصولها ومبادئها ، د . محمد أبو ريان ، ص ٢٠٠ .

(٤) ـ الموسوعة الفلسفية . د . عبد الرحمن بدوي ، ٣٨٩/٢ .

ذرات مادية لا أكثر ولا أقل ، وأن تلك الذرات تسير سيراً آليا لا يقصد إلى غرض ولا يتجه إلى غاية ؛ إنما حاول أن يجعل من العالم كائنًا حيًا عاقلاً شاعراً يعلم أين يسير ، فأخرج نظريته في الذرات الروحية[١] التي سماها (المونادات) ، والمونادا لفظ يوناني الأصل معناه الوحدة[٢].

لم يجد ليبنتس أساسًا لوحدة الأجسام داخل المادة نفسها ، إذ أن المادة لا تعدو أن تكون أكداسًا من الأجزاء (المونادات) التي لا نهاية لعددها ، ولأن هذه الأجزاء المادية تشبه النقط الهندسية التي يؤدي تراكمها إلى وجود أي جسم. وهكذا انتهى إلى ضرورة البحث عن الوحدات الحقيقية التي يؤدي تجمعها إلى نشأة الأجسام الطبيعية ، ابتداءً من الجماد حتى أسمى الكائنات العضوية وهو الإنسان. وقد رأى أن هذه الوحدات الأولية يجب أن تكون مزودة بالطاقة أو النشاط أو الحياة ، وقد سماها المونادات ، ويمكن تسميتها الذرات الروحية ، ولا تقبل الانقسام لأنها الذرات النهائية التي تتكون منها أجسام هذا العالم. وتنحصر طبيعة هذه الكائنات في أنها طاقة أو قوة[٣].

ويرى ليبنتس أن هذه الجواهر البسيطة التي تتألف منها كائنات هذا العالم غير متناهية في الصغر ، وأنها تنطوي على إمكانات مستقبلة لا نهاية لها. «فإن المونادا عنده قوة متجهة إلى الفعل بذاتها ، حاصلة على التلقائية ، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير ... فإن التأثير الخارجي اصطدام جزء بجزء وليس للمونادا أجزاء»[٤]. وليس لها امتداد ولا شكل ، كما أنها لا تخلق من شيء سابق عليها ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان معناه أنها تتألف من أجزاء متعددة. ومعنى ذلك أن ينكر أن تنشأ هذه الذرات الروحية نشأةً مادية أو طبيعية ، ابتداء

---

(١) ـ قصة الفلسفة الحديثة ، د . زكي نجيب محمود ، وأحمد أمين ، ص ١٢١ ـ ١٢٣ .

(٢) ـ تاريخ الفلسفة الحديث ، يوسف كرم ، ص ١٣٠ .

(٣) ـ خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .

(٤) ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، ص ١٣٠ .

من سبقتها في الوجود[١]. ويترتب على ذلك أنها غير قابلة للفساد أو العدم عن طريق تحلل العناصر أو الأجزاء التي قد يظن أنها كانت سببًا في نشأتها[٢].

وبعبارة أكثر وضوحًا يشرح الدكتور محمود قاسم فكرة خلق هذه الجواهر الروحية من مصدرها الإلهي فيقول : «إن ليبنتس يعتقد أن الذرات الروحية لما كانت تفيض من الذات الإلهية فإنها تستمر في الوجود من الأزل إلى الأبد ، وإن تشكلت بصور مختلفة. ومع ذلك فإنه لا يمل التصريح بأن الله وحده هو الذي يخلق هذه الذرات ويعدمها دفعة واحدة ، مما يشعر بوجود نوع من التضارب في مذهبه ، غير أنه يجب أن نشير منذ الآن ، منعًا لكل لبس ، إلى أن فكرته عن خلق المونادات أو إعدامها مختلفة جداً عن الفكرة السائدة القائلة بأن الله يخلق العالم من العدم المطلق. ذلك أنه يفهم العدم فهما خاصًا سبقه إليه ابن عربي وبعض المعتزلة ، يريد به العدم النسبي أو الإضافي»[٣].

إن فلسفة ليبنتس تحتاج أكثر بسطًا من السطور السالفة لأنها ذات طابع هندسي رياضي تترتب عليه نتائج تفسر مقدماته . من جهة أخرى «اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تلفيقي ، أعني فيلسوفًا يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها في مذهبه الخاص ... بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها ، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها»[٤] ، ومن ثم كانت فلسفته ممتلئة بمعارف موسوعية شاملة ، حاول من خلالها التوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، بل

---

(١) ـ لما كانت الموندات بسيطة فيمتنع أن تبدأ ابتداء طبيعيًا وأن تنتهي انتهاء طبيعيًا ، فإن الكون والفساد الطبيعيين يقومان في تركيب أجزاء وانحلال أجزاء ، وعلى ذلك فبداية المونادات خلق بالضرورة ، ونهايتها إعدام ، غير أن الله لا يعدم مخلوقًا ، فالمونادات خالدة . المصدر السابق، ص ١٣١ .

(٢) ـ خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٣) ـ خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٤) ـ آفاق فلسفية ، د . فؤاد زكريا ، ص ١٧٦ .

حاول التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها ، وبين وجهة النظر الدينية[١]. ونكتفي بهذا القدر من عرض فلسفته ، وستتضح بعض جوانب مذهبه من خلال مناقشتي للدكتور محمود قاسم.

- الأعيان الثابتة والمونادات :

يقارن الدكتور محمود قاسم بين المونادات عند ليبنتس بالأعيان الثابتة عند ابن عربي ، ويلخص نتيجة المقارنه بقوله : «وبالجملة يمكن القول إن «المونادات» عند «ليبنتس» و«الأعيان الثابتة» عند ابن عربي تحتوي على عنصر القوة الذي يؤدي إلى وجود أجسام محددة ، لكل جسم منها وحدته الذاتية ، رغم صغر العناصر الروحية الداخلية في تركيبه»[٢].

ويفسر معنى «الأعيان الثابتة» عند ابن عربي فيقول : ومعنى أنها ثابتة في العدم أنها في حالة ركود أو شلل ، لأن الله لم يشأ بعد أن يمنحها هبة الحياة والوجود. فإذا قضت المشيئة الإلهية لبعض هذه الممكنات أن تخرج إلى الوجود الفعلي فإن الحياة تسري فيها كذرات روحية تعمل بصفة تلقائية ، وعندئذ تظهر جميع خواصها إلى الحياة الظاهرة ، بعد أن ظلت راكدة فيها منذ الأزل»[٣].

وفي الحقيقة فان ابن عربي يرى أنه ليس في الوجود سوى الله وأسمائه ، أي ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية ، بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا[٤]. فالأعيان الثابتة في رأيه إما أنها تلك

---

(١) - المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(٢) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٣) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٤) - الأعيان الثابتة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة ، أبو العلا عفيفي ، ص ٢١٤ ، الكتاب التذكاري .

الممكنات التي نصفها بالوجود ، وندركها بالحس ، وأنها انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود ، وإما أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صور المرئي في المرآة ؛ وهي في كلتا الحالتين على ما هي عليه من العدم. وقد يقال استفادت الوجود ، ولكن استفادتها الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها. ومما تقدم يتضح أن الأعيان الثابتة في مذهبه لا توصف بالوجود الخارجي ، ولا بالوجود العقلي المستقل المنفصل عن ذات الحق. بل هي عين الحق ، فهي - من حيث هي موجودات بالقوة ، أو صور في العلم الإلهي - أمور معقولة ؛ ولكنها من حيث هي أعيان وذوات ومجال للذات الإلهية - هي الوجود بأسره[١].

يقول ابن عربي : «كان الله ولا شئ معه ، ثم تجلى لنفسه في صور الأعيان الثابتة» ، ويقول : «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه»[٢]. وعلى هذا يكون ظهور الذات الإلهية الواحدة في مجالي الوجود الخارجي حسبما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان. وبهذا يتبين كذلك أن الأعيان الثابتة ليست أموراً عدمية بمعنى أنها لا شيء أو أنها عدم مطلق أو سلب محض ، وإنما يقصد بالمعدوم شيئًا معقولاً مسلوبًا عنه صفة الوجود الخارجي[٣].

نعود إلى الدكتور محمود قاسم الذي حاول أن يفهم ابن عربي بناءً على مقارنته بليبنتس ، في مسألة خلق العالم ، والذي تبين لي أن الباحث يخلط بين رؤية ابن عربي وليبنتس وأفلوطين الذي يعتبر قاسمًا مشتركًا بين كثير من الفلاسفة منهم ابن عربي وليبنتس ، ينقل الدكتور محمود قاسم نصًا طويلاً من كلام ليبنتس يشرح فيه تصوره لخلق العالم فيقول في مطلع حديثه : «من الواضح

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ص ٢١٦ .

(٢) ـ فصوص الحكم ، ص ٤٨ ، وانظر ص ٦٠، ٨١، ٩٩، ١١١ .

(٣) ـ فلسفة وحدة الوجود ، نظلة الجبوري ، ص ١٧٠ .

أن جميع الذرات المخلوقة تتوقف على الله الذي يحفظها ويوجدها باستمرار ، على نحو من الفيض ...»[(١)].

وعندما يضيف الدكتور محمود قاسم الأعيان الثابتة عند ابن عربي أنها في حالة ركود أو شلل قبل أن يمنحها هبة الحياة والوجود. فإذا قضت المشيئة الإلهية لبعض هذه الكائنات أن تخرج إلى الوجود العقلي فإن الحياة تسير فيها كذرات روحية ... إلى آخر كلامه ، الذي يفيد بأن تلك المعدومات لها وجود متأخر عن الذات ، لأن الفيض سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته كما هو مذهب أفلوطين ، وإن كان ليبنتس لا يرى بتسلسل العلل بين الفائض والفيض فإن كلامه يفيد على الأقل كون الفيض الإلهي علةً للذرات الروحية ، في حين أن الفيوضات التي يتكلم عنها ابن عربي ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة . وحتى هذا التجلي الإلهي في قوالب الأعيان الثابتة والذي قد يشعر بالتقدم والتأخر بالنسبة للمتجلي والمتجلى فيه ما هو إلا تقدم وتأخر اعتباري يقتضيه العقل ، كتقدم الذات على الصفات لكن الواقع لا تنفك الصفات عن الذات وكذلك الأعيان الثابتة لا تنفك عن الله ، وبذلك لم يكن العالم معدومًا ، وتغير الصور هو تغير تعينات وتجليات الحق.

نعم قد يكون هناك تشابه عام بين المذهبين من حيث أن ظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي ، فليس في الوجود شئ يظهر على خلاف ما كان عليه في ثبوته ، وهو أشبه شيء بالانسجام الأزلي الذي يقول به «ليبنتس»[(٢)] ولعل هذا مراد الدكتور محمود قاسم ، إلا أن الأمثلة والمفردات لم تسعفه في تركيب تفاصيل خلق العالم عند ابن عربي على الهيكل المرسوم في فلسفة ليبنتس.

---

(١) ـ خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٢) ـ الأعيان الثابتة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة، ص٢١٧ ، التعليقات على الفصوص، ص ٢١٧ .

وإذا كان في هذه الفقرة مجال للأخذ والرد ، فإن ما بناه الدكتور على ما سبق من تقرير ما أسماه اللقاء العجيب بين المذهبين في مسائل أخرى قد جانب فيه الصواب.

يرى الدكتور قاسم أن الممكنات التي تظهر في العالم عند ابن عربي هي أفضل الكائنات التي تفيض عليها أنوار الذات الإلهية ، فتكسوها حلة الوجود ... ثم يدلل على كلامه من خلال هذا النص الذي يقول فيه ابن عربي : إن هذه الممكنات مفتقرة إلى الله فهي تضرع إليه وتسأله بلسان حالها لا بلسان المقال ، والله جواد كريم يجيب دعوة الداعي إذا دعاه»[١]. يفسر الدكتور كلام ابن عربي فيقول : أما سؤالها بلسان الحال أن يمن الله عليها بالوجود فهو ما يعبر عنه ابن عربي بأنه هو الاستعداد الذاتي في الممكنات ، فهذا الاستعداد الذاتي فيها هو المعيار الذي يحدد شدة حاجتها إلى الوجود ، بحيث لا يخرج منها إلى الوجود إلا أفضلها لتحقيق الخير في العالم[٢]. ثم يعقب بعد هذا الكلام مباشرة بقوله :

وهذا هو ما عبر عنه ليبنتس فيما بعد عندما قال إن الله يقلب النظام العام للظواهر ليختار أفضل عالم ممكن .... فجميع الأشياء الممكنة تطالب على حد سواء بحقها في الوجود. لكن ظهورها إلى حيز الوجود العقلي يرتبط بدرجة الكمال التي تنطوي عليها ، فلا يتحقق إلا أفضل عالم ممكن[٣].

إن تفسير محمود قاسم لكلام ابن عربي في الاستعداد الذاتي للممكنات لقبول فيض الله وتجلياته ، بأنه يفيد خروج الأفضل منها إلى العالم ، في نظري وحسب اطلاعي على كلام ابن عربي ، غير صحيح ، إذ أن مراد ابن عربي في الاستعداد الذاتي للممكنات هو كونها قوابل لفيض الإله وتجليه بها ، بغض النظر عن كمالها وضعتها. إذ أن ابن عربي لا يفرق في هذا الوجود بين الشريف

---

(١) ـ الفتوحات ١/ ٩٠ عن محمود قاسم .

(٢) ـ خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .

(٣) ـ المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

الكامل والوضيع السافل في الحقيقة الوجودية المتعينة في الخارج ، وإن كانت من حيث الاعتبار متفاضلة ، والاعتبار أمر عدمي لا شأن له بتخصيص بعض متعلقات تجليات الله عن بعض.

ولابن عربي نصوص كثيرة في هذا المعنى منها قوله : «إنما وقعت المفاضلة في المناسبة لا في الأعيان ، لأنه لا مفاضلة في الأعيان ، لأنه ليس بين العبد والسيد ولا الرب والمربوب ولا الخالق والمخلوق مفاضلة»(١) .

وقال : «إن جوهر العالم هو النفس الرحماني الذي ظهرت فيه صور العالم ..... ، فالعالم كله من حيث جوهره شريف ، لا تفاضل فيه ، وأن الدورة والعقل الأول على السواء في فضل الجوهر ، وما ظهرت المفاضلة إلا في الصور ، وهي أحكام المراتب ، فشريف وأشرف ، ووضيع وأوضع ، ومن علم هذا هان عليه قبول جميع ما وردت به الشرائع من الأمور في حق الله والدار الآخرة »(٢) .

وقال : «لما كان الوجود كله فاضلاً ومفضولاً أدى ذلك إلى المساواة ، وأن يقال لا فاضل ولا مفضول ، بل وجودٌ شريفٌ كاملٌ تامٌ ، لا نقص فيه ، ولا سيما وليس في المخلوقات على اختلاف ضروبها أمر إلا وهو مستند إلى حقيقة ونسبة إلهية ، ولا تفاضل في الله ، لأن الأمر لا يفضل نفسه ، فلا مفاضلة بين العالم من هذا الوجه ، وهو الذي يرجع إليه الأمر من قبل ومن بعد ، وعليه عول أهل الجمع والوجود ، وبهذا سموا أهل الجمع ، لأنهم أهل عين واحدة»(٣) .

فابن عربي يرى أن الله تجلى في العالم فهو جميل ، إذاً مطلق التجلي في جميع القوابل الممكنة علةً في جمال العالم. أما ليبنتس فيرى أن الله جواد كريم جميل وهو لا يتجلى إلا في ما هو كامل وشريف وقابل للاستعداد من المونادات

---

(١) ـ الفتوحات المكية ٣/٤٩٤ .

(٢) ـ الفتوحات المكية ٣/٤٥٢ .

(٣) ـ الفتوحات المكية ٣/٤٤٧ .

والذرات التي هي الممكنات . فهو جعل الجمال وكمال الاستعداد علةً في تخصيص تجليات الحق في الممكنات.

وكلتا النظرتين تتفق على أن الوجود (العالم) جميل وكامل وشريف إلا أن ابن عربي جعل التجلي هو العلة في هذا الجمال ، وليبنتس جعل كمال استعداد المتجلى به (المونادات) علة. وفرق بين هذا وهذا.

- ثم ينتقل محمود قاسم إلى مسألة معرفية مشتركة بين الفيلسوفين ، ألا وهي مسألة إدراك هذا العالم ، فأي أدوات الإدراك الإنساني أصدق في معرفة هذا الكون ، وأقدر على التمييز بين الجواهر والكائنات؟.

يقول قاسم بأن ابن عربي وليبنتس متفقان في عدم تطرق الشك إلى صدق حواسنا ، لأن الحس إدراك مباشر، في حين أن العقل يخطئ ويصيب ، وكما يقول ابن عربي «وكل علم موقوف على الحسن فليس فيه لبس ، وما ينتجه الفكر فلا يعول عليه فان النكر يسارع إليه»[١] ، ولذلك لما كان الفكر هو الذي يحدد الصلة أو المناسبات بين الأشياء ، تركه أصحاب الذوق الصوفي ، واستبدلوه بالكشف ، وهو طريق المعرفة الحقة في رأيهم ، والذي يقوم على إدراكات حسية مباشرة ، ثم ينقل لنا قول ابن عربي بما نصه «وإنما المذهب الصحيح أن العين لا تخطئ أبداً ، لا هي ولا جميع الحواس؛ ذلك أن إدراك الحواس للأشياء إدراك ذاتي ، ولا تؤثر العلل الظاهرة العارضة في الذاتيات»[٢].

يعلق قاسم بعد هذا النص بقوله : هذا ويقول ابن عربي في موطن آخر إن الإدراك العقلي الذي ينبثق في ذات الروح أو الجوهر الروحي لا يخطئ هو الآخر ما دام لا يعتمد على التفكير وهذا هو ما يقرره ليبنتس أيضًا ويسميه الحدث العقلي[٣].

---

(١) ـ الفتوحات المكية ٣٣٥/٤ ، عن محمود قاسم .

(٢) ـ خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٦ .

(٣) ـ المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

إن التفريق الذي قال به محمود قاسم بين دلالة الحس ودلالة العقل والتفكير من هذا النص اليتيم الذي ساقه عن ابن عربي في الحس مستنبطًا منه أن دلالة الحس دلالة صحيحة حقة على صدق الأشياء في الخارج ، وأن العقل والتفكير يخطئان في دلالتهما على حقائق الأشياء ـ استنباط وفهم قاصر وغير سديد ، وكان المفترض من محمود قاسم ، أن يقف على نصوص ابن عربي مجتمعة في المسألة الواحدة حتى يكون حكمه حكمًا صادقًا شموليًا لا يتطرق إليه التشكيك والاعتراض؛ ذلك أن ابن عربي له نصوص كثيرة تفيد أن دلالة الحس غير موثوق بها ، ولا يعول عليها في الدلالة على فهم الحقيقة الوجودية لأن دلالة الحواس مواد الدلالة العقلية فابن عربي في نصوصه التي سأسوق بعضها ينكر دلالة الحس والعقل معًا لأنه ـ كما أشرت ـ يعتبر الحس من مواد دلالات العقل.

قال ابن عربي : «العالم كله في صور مُثُلْ منصوبة ، فالحضرة الوجودية[(١)] إنما هي حضرة الخيال ، ثم تقسم[(٢)] ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل ، والكل متخيل ، وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد ، فالفيلسوف يرمي به ، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به وأهل الظاهر لا يقولون به ، نعم ، ولا بالمعاني التي جاءت له هذه الصور ، ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية ، غير أن الفرق بيننا وبينهم أنهم يقولون أن هذا كله لا حقيقة له ، ونحن نقول بذلك ، بل نقول أنه حقيقة، فعارضنا جميع الطوائف ووافقنا الله ورسوله[(٣)]»[(٤)].

وقال أيضًا : «القوي المتين[(٥)] ، وهو ذو القوة ، لما في بعض الممكنات أو

---

(١) ـ يعني بالحضرة الوجودية الحقائق الموجودة في العالم .

(٢) ـ الفاعل فيه «حضرة الخيال» .

(٣) ـ يعني هنا موافقته لله ورسوله في الأخذ بظاهر الآية { وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى } الأنفال : ١٧ . من أن الرامي هو الله حقيقة ، ولو كان بصورة محمدية ، وأن هذا الإحساس والعلم هو من عالم الخيال ، وسياق الكلام قبل هذه الفقرة يدل عليه .

(٤) ـ الفتوحات المكية ٥٢٥/٣ .

(٥) ـ يذكر هذين الوصفين لله تعالى ، في معرض كلامه لبعض أسمائه وصفاته .

فيها مطلقًا من العزة ، وهي عدم القبول للأضداد ، فكان من القوة خلق عالم الخيال ، ليظهر فيه الجمع بين الأضداد ، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين ، والخيال لا يمتنع عنده ذلك ، فما ظهر سلطان القوى ولا قوته إلا في خلق القوة المتخيلة وعالم الخيال ، فإنه أقرب في الدلالة على الحق ، فإن الحق هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن . قيل لأبي سعيد الخراز : بم عرفت الله؟ قال : بجمعه بين الضدين ، ثم تلا هذه الآية، وإن لم تكن من عين واحدة، وإلا فما فيها فائدة ، فإن النسب لا تنكر ، فإن الشخص الواحد قد تكثر نسبه فيكون أبا وابنا وعمًا وخالاً وأمثال ذلك ، وهو هو لا غيره ، فما حاز الصورة على الحقيقة إلا الخيال»(١).

وإذا كانت هذه نصوص ابن عربي في منع دلالة الحس والعقل على الحقيقة الوجودية ، فكيف نفهم نصه السابق في صدق دلالة الحواس؟ والجواب على ذلك يسير في حق من استوفى النظر في مذهب ابن عربي في هذه الجزئية المعرفية وأحاط بها تمام الإحاطة . فانّ ابن عربي يريد من صدق دلالة الحواس وكونها تميز بين الجواهر الخارجية من حيث تلك الموجودات الخارجية اعتبارات ونسب لذات الله جل وعلا ، الواحد في وجوده وتجلياته؛ لذا صحت دلالتها بهذا الاعتبار لا لأن دلالتها معتبرة في إفادة فهم الحقيقة الوجودية ـ مذهب وحدة الوجود ـ ، لأن الحس يفيد تمايز الذوات والحقائق في الخارج ، فدلالة الحس على وجود زيد وحقيقته تغاير دلالته على وجود عمر وبكر إلى ما لا يتناهى من الصور والحقائق الوجودية المتكثرة بالاعتبار في الوجود.

أما حضرة الخيال التي أفادتها نصوص ابن عربي السابقة فإنها تغشي على الحس سحابةً تمنع تمايز الأشياء من حيث هي وتلقي بها في هوي الحقيقة الواحدة. ولا أجد نصًا أصرح في شرح فكرته عن الخيال من قوله في الفتوحات : «ما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية ،

---

(١) ـ الفتوحات المكية ٤/٣٢٥ .

فإنها تجمع بين النقيضين ، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه»[(١)]. وقوله في الفصوص : «فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر»[(٢)] وقوله : «... فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال، فالوجود كله خيال في خيال»[(٣)].

* * *

---

(١) ـ الفتوحات المكية ٣٧٩/٢ .

(٢) ـ فصوص الحكم ١٠٣/١ .

(٣) ـ فصوص الحكم ١٠٤/١ .

هذه خمسة نماذج من أعلام الثقافة الغربية ، التي حاولت أن أدرس علاقتها مع ابن عربي ، فأما الثلاثة الأولى (دانتي ، وبلاثيوس ، وجارودي) ، فإن صلتهم الثقافية بابن عربي قوية وظاهرة وقطعية ، وأما (اسبينوزا وليبنتس) ، فصلتهم الثقافية بابن عربي ما تزال احتمالية ولا تخرج من دوائر الظن ، وإن كان احتمال تأثير الأول بابن عربي ، يدخل في دائرة الظن الراجح ، أما ليبنتس فإن المسافة بينه وبين ابن عربي بعيدة.

وثمت دراسات تحاول أن تكتشف نقاط التقاء بين ابن عربي وبين كثيرين من مفكري وفلاسفة وأدباء الغرب ، ولكنها ما تزال في طور المحاولة والتوقع والتخمين في إثبات التواصل الثقافي بينهم، وأكثر ما بنوا عليه أحكامهم ، التشابه العام واللمحات العابرة بين المذهبين أو الفلسفتين.

ومن أمثلة ذلك ، الدراسة المقارنة التي قام بها الباحث سليمان العطار بين ابن عربي والكاتب المسرحي الاسباني كالديرون دي لاباركا[١] ، وما أشار إليه المستشرق جوزيف بيلافسكي ، من إمكانية اطلاع الفيلسوف المثالي (هيجل) والمفكر النصراني الفرنسي (تايهارد دوشاردان) على فلسفة ابن عربي عن طريق اسبينوزا الذي كانت كتاباته مصدراً لفلاسفة القرن التاسع عشر والعشرين في تأصيل ونشر مذهب وحدة الوجود[٢]. ويتحدث العقاد عن اللقاء الذي تم بين الفيلسوف المثالي هربرت سبنسر والإمام محمد عبده ، وقد سأل الفيلسوف الإمام عن العقيدة الإسلامية في الإله ، فذكر له الإمام عبده عقيدة أهل السنة وعقيدة

---

(١) ـ بين مسرح كالديدون وفكر ابن عربي ، سليمان عبد العظيم العطار ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الثاني ، يوليو ـ أعسطس ـ سبتمر ١٩٨٥ .

(٢) ـ من محيي الدين بن عربي إلى تايهارد دوشاردان ، الملتقى العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر ، ١٠ ـ ١٩ يوليو ١٩٧٦م ، المجلد الأول ، ص ٣٢٥ .

(٣) ـ عبقرية الإصلاح والتعليم (الإمام محمد عبده) ، عباس العقاد ، ص ١٩٦٧ .

المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، ثم ذكر له أن بعض الصوفية الإسلاميين يعتقدون أن الله وجود محض فأبدى الفيلسوف الانجليزي ارتياحًا إلى هذه العقيدة[١].

لم يقتصر اهتمام الغربيين بابن عربي على طوائف المثقفين الغربيين من مستشرقين وفلاسفة وأدباء، بل أخذ هذا الاهتمام بعداً مؤسسيًا منظمًا ، ظهر في صورة جمعيات تحمل اسم الشيخ محي الدين ابن عربي ، وتعنى به عناية خاصة ، فتقوم هذه الجمعيات ، بعرض سيرته وحياته التاريخية ، وتترجم كتبه وتنشر رسائله ، وتبين منزلته في الفكر الصوفي والفلسفة العالمية ، بل وتدعو الآخرين للسير في ركابه.

ومن ألمع الشخصيات التي بادرت بإنشاء جمعية تعنى بابن عربي هو الفرنسي رينيه جينون الذي تعرف على الإسلام ودخل فيه من خلال التصوف وسمى نفسه (عبد الواحد يحيى). ولقيام هذه الجمعية قصة يحدثنا عنها الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه «الفيلسوف المسلم» ويعني به - رينيه جينون - عن مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة عام ١٩٠٧م وتسمى النادي، فيقول:

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محي الدين وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة لمجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا ، وساهم فيها (جينو) بحظ وافر ، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء ذلك ، قسمها العربي أو قسمها الايطالي - عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فلندي - ونشأ مسيحيًا وكان اسمه : إيفان جوستاف ، ثم اعتنق الإسلام ، وتعلم العربية وأخذ يكتب في المجلة المقالات ، ويطبع فيها الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الاكبر ويترجم بعض النصوص.

وأعجب الشيخ عليش الكبير بعبد الهادي فكتب مقالاً في مجلة النادي

---

(١) - الإسلام هو البديل ، مراد هوفمان ، ترجمة : د . غريب محمد غريب ، عن مجلة النور ، العدد ١٠٤ ، ص ١٨ .

شكره فيه على ما أداه للحضارة من خدمة جليلة ، هي تعريف الناس بمحي الدين، وكان من ثمرات هذا المقال ، أن أعلن في العدد التالي عن تأليف جمعية في إيطاليا وفي الشرق الأوسط لدراسة ابن عربي وسميت الأكبرية»[١] .

ويتلخص منهج هذه الجمعية وأهدافها بالتالي :

١ ـ دراسة ونشر تعاليم الشيخ محي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة وما يتصل بالحقيقة والعمل على طبع مؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به وأحاديث تشرح آراءه.

٢ ـ جمع أكبر عدد ممكن من محبي الشيخ ابن عربي وعقد صلة قريبة بينهم تقوم على الأخوة وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة الممتازة من الشرقيين والغربيين.

٣ ـ تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممن يتبعون الطريق الذي اختطه محي الدين بن عربي وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.

٤ ـ ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك بل يتعداه أيضًا إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين كجلال الدين الرومي مثلاً بيد أن مركز الدائرة يجب أن يستمر ابن عربي.

٥ ـ ولا صلة للجماعة قط بالمسائل السياسية مهما كان مظهرها ، إذ أنها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة»[٢] .

---

(١) ـ انظر : للدكتور أبو الوفا التفتازاني ، «الطريقة الأكبرية» ، ص ٢٩٥ ـ ٣٥٣ ، من الكتاب التذكاري ، وهي من أوسع الدراسات التي تناولت هذه الطريقة بالتفصيل ، تسمية طريقة ابن عربي بالأكبرية ، شيوخها وأسانيدها ، منهجها وغاياتها ، أصولها العامة وآدابها ، أتباعها ، هل هي فرع من الطريقة القادرية ، موقف العلماء منها ، لِمَ لم تنتشر هذه الطريقة انتشاراً واسعًا . . . إلخ .

(٢) ـ الفيلسوف المسلم ، د. عبد الحليم محمود، عن كتاب محيي الدين بن عربي، لطه عبد الباقي، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

يقول طه عبد الباقي : «وحمل جينو راية الجهاد في هذه الجمعية فاستمر يبني على ما أسسته الأكبرية تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر .... وأقام جينو في القاهرة يؤلف الكتب ، ويكتب المقالات ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم[١].

وتعتبر جمعية محي الدين ابن عربي في بريطانيا من أنشط الجمعيات الغربية في نشر وطبع وترجمة ما يتصل بتراث ابن عربي ومدرسته «الفلسفية الوجودية وأعلامها» .

ولهم من ذلك عدة إصدارات ثقافية ، وبين يدي بعض هذه الإصدارات ، من أهمها ترجمة كتاب فصوص الحكم لابن عربي ، وقد جاء عنوان الكتاب مترجمًا باللغة الإنجليزية كالآتي :

THE WESDOM OF THE PROPHETS

(FUSUS AL HIKAM)

MUHTI - D - DIN IBN ARABI

وقد ترجمه أولاً من العربية إلى الفرنسية الباحث :

TITUS BURCKHARDT

ثم ترجمته من الفرنسية إلى الانجليزية الباحثة :

ANGELA CULME - SEYMOUR

ومن كتب الفلسفة الوجودية الخطيرة التي ترجمتها الجمعية ، كتاب «الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي .

(UNIVERSAL MAN) - ABDAL - KARIM AL - JILI.

---

(١) ـ محي الدين بن عربي ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

كما طبعوا بعض الأوراد الخاصة لابن عربي، مثل : «ورد الوقاية»، وقد طبع باللغتين العربية والإنجليزية في مجلد واحد .

THE HIZBU - 1 WIQAYAH OF MUHYIDDIN IBN ARABI .

وغير ذلك من الإصدارات والنشرات .

وعندما استفسرنا - مع بعض الأخوة المهتمين بالفكر الصوفي - عن أهداف الجمعية ، وبرامجها الثقافية ، وعن سبب اهتمامها البالغ بابن عربي دون سواه من الفلاسفة الذين ظهروا في تاريخ الإسلام ، وغير ذلك من الاستفسارات ، أحالتنا الجمعية - عندما عرفوا أننا من دول الخليج - إلى مندوبهم في المنطقة ، وهو رجل الأعمال المعروف عبد الله بن زغر في جدة ، وزودونا بعنوانه [(١)] ، وحاولنا مراراً الاتصال به إلا أن ارتباطاته التجارية والإدارية منعتنا من الالتقاء به .

* * *

(١) - يمكن مراسلته على صندوق بريد - ٥٤ - جدة ، وعلى هاتف مكتبه ٦٣٤٧٣٨٨ .



دراسة كتاب

« فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين»

تمهيد في

موقف علاء الدين البخاري
من ابن عربي

كانت فتاوى علاء الدين البخاري في الحط على ابن عربي مشتهرة عند القضاة والفقهاء وطلاب العلم ، فقد « كان ممن يقبحه ويكفره ، وكل من يقول بمقاله ، وينهى عن النظر في كتبه »[(١)] ، وقد حكى ابن حجر العسقلاني في كتابه إنباء الغمر في حوادث (٨٣١ هـ) ، أنه حصل في أحد مجالس العلم بمصر آنذاك ذكر ابن عربي ، فبالغ الشيخ علاء الدين في ذمه وتكفيره ، وتكفير من يقول بمقالته ، فانتصر له البساطي المالكي[(٢)] ، وقال : إنما ينكر الناس عليه ظاهر الألفاظ التي يقولها ، وإلا فليس في كلامه ما ينكر إذا حمل لفظه على مراده بضرب من التأويل . فانتشر الكلام بين الحاضرين في ذلك . قال ابن حجر: وكنت مائلاً في ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلامًا يقتضي الكفر لا نقره عليه . ثم قال : و كان من جملة كلام الشيخ علاء الدين الإنكار على من يعتقد الوحدة المطلقة ، وكان من جملة كلام المالكي : أنتم ما تعرفون الوحدة المطلقة . قال ابن حجر : فاستشاط البخاري غضبًا ، وأقسم بالله أن السلطان إن لم يعزل المالكي من القضاء ليخرجن من مصر[(٣)] ، وقد حدث بعد ذلك أن رجع البساطي عن كلامه ذاك ، وتبرأ من مقالة ابن عربي وكفر من يعتقدها ، فأبقاه السلطان في منصبه ، وأرسل يترضى علاء الدين ، ويطلب منه البقاء وعدم السفر ، لكن ذلك لم يرض العلاء البخاري[(٤)] ، فخرج قاصداً الشام،

---

(١) ـ الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٢) ـ ذكر السخاوي : أن أكثر من حضر في المجلس المذكور وافقوا العلاء البخاري إلا البساطي . الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٣) ـ في الضوء اللامع : « استشاط غضبًا وصاح بأعلى صوته : أنت معزول ولو لم يعزلك السلطان ، يعني لتضمن ذلك كفره عنده ، بل قيل إنه قال له صريحًا : كفرت ، كيف يعذر من يقول بالوحدة المطلقة وهي كفر شنيع » ٢٩٢/٩ .

(٤) ـ انظر تفصيل هذا الحدث في إنباء الغمر ١٤٥/٨ ، والضوء اللامع ٢٩١/٩ ، البدر الطالع ٢٦١/٢ .

وهناك ألف رسالته في إبطال مذهب ابن عربي والحط عليه ، وسماها : « فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين » .

ومن عنوان الرسالة يتبين بوضوح موقف العلاء البخاري الصارم من ابن عربي إذ يعده من زمرة الملحدين الذين يجب فضحهم ، كما أنه لم يتردد في وصفه بأقذع الأوصاف عند مناقشته لمعتقداته وآرائه الباطلة .

فعندما تناول العلاء نقد رؤيا ابن عربي التي سطرها في ديباجة الفصوص ، قال في حقه : « ثم اعلم أن صاحب الفصوص قد تجاهر بالوقاحة العظمى وجاوز بالحماقة الأمد الأقصى . . . » ، ولما تناول تفنيد قول ابن عربي : إن عبدة الأصنام والمشركين كانوا بعبادة الأصنام لله عابدين ، لكنهم في طريق العبادة مخطئين .

قال العلاء : « على ما زعم ذلك في الفتوحات ابن عربي مميت الدين » ، وقال عنه كذلك : « ثم اعلم أن صاحب الفصوص قد زاد على ماسبق من الزندقة والضلالة ضغثًا على إبالة ، فقال : خرج فرعون من الدنيا طاهراً ومطهراً . . » .

وختم علاء الدين كتابه فاضحة الملحدين بقوله : « فهذه جملة ماهدم به صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص . . . » .

ولما ثبت لدى العلاء البخاري ردة ابن عربي وطائفة الوجودية وكل من تمذهب بمذهبهم ، كان موقفه هو المطالبة بإقامة حد المرتد المصر على ردته في حقهم ، وذلك بإعمال السيف في رقابهم . قال : « فلا ينفع ضابرهم غير العضب الحسام، ولا يقطع دابرهم سوى سيف ملوك الإسلام » .

وفي موضع آخر أكد موقفه هذا فقال : « وإنما الحاسم لمادة فساد إلحادهم سيف الله المسلول » . والسبب الذي دفع العلاء لهذا الموقف الحاسم يرجع إلى أن

الوجودية لا ينفع معهم الحوار بالنصوص الشرعية ؛ لأن باب التأويل عندهم واسع جداً إلى درجة تحريف النصوص ، كما أن الحجج العقلية القطعية لا تجدي معهم ؛ لأنهم سوفسطائية مغالطون ، أما إجماع علماء الأمة فلا اعتبار له عندهم ؛ لأن كل من لا يؤمن بوحدة الوجود فهو من علماء الظاهر الذين لم يدركوا سر الشريعة ولا حقيقة الوجود .

* * *

المبحث الأول

الباعث على تدوين الكتاب

تكلم المصنف عن الباعث الذي دفعه إلى إخراج كتابه هذا فقال : « ثم إن إخواني في الدين ، وأعواني على نصرة الإسلام والمسلمين كثيراً ما يلتمسون مني رد أباطيل الفصوص ، بالبراهين العقلية لا بقواطع النصوص ، لرد هؤلاء الملاحدة بالإلحاد كل حكم منصوص ، وكانوا يعدون ذلك فتحًا في الإسلام ، وأعظم من الجهاد مع عبدة الجبت والأصنام ، وقد كان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير، بعض العوائق والمعاذير ، إلى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة[1] بدمشق المحروسة ، لتحرير رسالة مترجمة بـ « فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين » كاشفة عن عوار أباطيل المبطلين ، كافلة بإبطال أقاويل المتزندقين ، ناعية عليهم بأنهم أكفر الكافرين ، بذلك الضلال المبين عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

من خلال هذا النص البين للعلاء البخاري ومن خلال مواقفه تجاه عقيدة ابن عربي يمكن أن نحصر الأسباب الدافعة لتصنيف الكتاب بالآتي :

١ ـ العوامل الداخلية : وهي القناعة الشخصية التي انتهى إليها العلاء البخاري في كفر ابن عربي وردته ، وخطورة فكره وعقيدته على المسلمين ، لما في منهج ابن عربي من التلبيس والتدليس .

٢ ـ العوامل الخارجية التي عززت قناعة البخاري في نقض هذا الفكر ، وهتك أستاره ، وتتمثل العوامل الخارجية في :

أ ـ كثرة إلحاح طلبة العلم والدعاة على العلاء أن يصنف لهم مصنفًا في رد أباطيل الفصوص .

---

(١) ـ لعل الأحاديث الواردة في فضائل الشام دفعت المصنف إلى أن يصف دمشق بالأرض المقدسة . ومع ذلك فإن هذا الإطلاق غير صحيح .

ب ـ خلو الساحة العلمية في عصر البخاري من وجود كتابات ومصنفات تناقش كتاب الفصوص مناقشة علمية عميقة ، وكان جل ما اعتمد عليه العلماء في تنفير الناس من عقيدة ابن عربي ، بعض الفتاوى لمشاهير العلماء كالعز بن عبد السلام ، وابن الصلاح ، فجاء كتاب العلاء البخاري فاتحة خير في تنبيه أهل العلم بأهمية إبطال عقائد الوجودية وعلى رأسهم ابن عربي[١] .

* * *

(١) ـ يستثنى من ذلك مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية في نقد مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وغيره من أعلام التصوف الفلسفي ، إلا أن كتبه كانت غير متداولة نتيجة لخصومة شيخ الإسلام الفكرية للمذهب الأشعري الذي أصبح مذهب الدولة الرسمي .

المبحث الثاني

منهج علاء الدين البخاري
في كتابه

يسلك المصنف المسلك العقلي في رسالته في مناقشة مذهب وحدة الوجود وما تفرع عنها من معتقدات منحرفة يدين بها أصحاب هذا المذهب ، ويسندونها ببراهين عقلية ونقلية يضعونها في غير مواضعها .

وقد أبان المصنف عن منهجه العقلي في رسالته ، فبعد أن انتهى من المقدمة التمهيدية للدخول في مناقشة أصول عقائد الوجودية - ابن عربي وأتباعه - ذكر السبب الذي دفعه إلى تأليف مصنفه « فاضحة الملحدين » ، ثم شرح منهجه فيه، قال : « وأنا لا أناظر مع هؤلاء الزنادقة الوجودية بالأدلة السمعية ، ولا بروايات الكتب الفقهية ، ولا بفتاوى علماء الملة الحنفية » ، ثم بين المصنف أن مناقشة أولئك الوجودية بهذه الطرق الشرعية سواء كانت نصوصًا من الكتاب والسنة ، أو فتاوى العلماء أو أقوال الفقهاء « لا تجدي نفعًا ، ولا تفيد رداً ولا دفعًا » ، ثم علل المصنف عدم فائدة الطرق الشرعية في محاجاة أصحاب مذهب وحدة الوجود ، فقال : « لأنهم في آيات الله يلحدون ، ولأحكامها يجحدون ، وبتفسيرها برأيهم يكفرون ، وفي أئمة الإسلام يطعنون بأنهم ظاهريون ، وعن معرفة حقيقة التوحيد وسر الشريعة قاصرون » .

ولما كانت مكابرتهم في رد الحق ظاهرة ، وإصرارهم على الباطل لا يتزعزع، اختار المصنف المنهج الذي قال عنه : « وإنما أناظر معهم بالدلائل العقلية القطعية، التي تطابق الملة والفلسفة ، وتوافق أرباب الملل والنحل على أن إنكارها سفسطة ، وإن كانوا لذلك أيضًا منكرين ولبديهة العقول مكابرين .

وإذا كان المصنف يقرر أن الصوفية الوجودية ينكرون أيضًا الدلائل العقلية القطعية والبدهية ، فلماذا إذاً ناظرهم بما يعرف سلفًا أن هذه الطريقة العقلية لا فائدة منها في إقناعهم بالحق وإذعانهم له ؟ !

يجيب المصنف على هذا بقوله : « . . . لكني قصدت بذلك أن يظهر على جميع الأنام من الخاص والعام أن أولئك الزنادقة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة ، يتيهون في أودية الضلال ، ويبهتون بالأباطيل المحال ، لا بآيات الله يهتدون ، ولا بأئمة الإسلام يقتدون ، ولا لبديهة العقل يتبعون ، فهم في سكرتهم يعمهون ، وفي ريبهم يترددون ، فلا ينفع ضابرهم غير العضب الحسام ، ولا يقطع دابرهم سوى سيف ملوك الإسلام » .

من هذا النص يتوصل القارئ أن المصنف لا يهدف إبطال مذهبهم عقلاً فحسب ، وإنما يريد إضافة إلى ذلك أن يبين أن هؤلاء زنادقة مصرون على إلحادهم ، ومن ثم فلا ينفع معهم إلا إعمال السيف في رقابهم لأنهم مصرون على عقيدتهم التي تنطق بالإلحاد في الله والتلاعب بنصوص الكتاب الكريم والسنة المطهرة .

وعند تتبع طريقة العلاء البخاري في تناوله قضايا الاعتقاد وتقريره مسائل الإلهيات ، ندرك أنه ليس ذا منهج عقلي صرف كما هو الحال عند الفلاسفة ، فهو ينتقد من يعول على العقل وحده في مسائل الاعتقاد ، يقول عن منهج الوجودية والفلاسفة : « . . . فالمعولون على مجرد عقولهم في العقائد هم السفهاء الجاهلون . أصحاب النار هم فيها خالدون » ، وإنما هو ينهج منهج من يحتكم إلى العقل بجانب السمع ، بل من يجعل العقل أصلاً للنقل متأثراً في ذلك بمنهج عموم المتكلمين ، وبالذات الأشاعرة الذين ينتسب المصنف إليهم .

وهذه جملة من المسائل العقلية التي يتبناها المصنف نعرف من خلالها منهجه في الإلهيات :

١ ـ الاستشهاد بالقواعد العقلية القطعية ، مثل :

قوله : ومن البين امتناع تأثير الشيء في نفسه .

وقوله : العقلاء قد أطبقوا على أن حقيقة الله غير مدركة بالعقول .

وقوله : ومن البين امتناع انقسام الواجب إلى الممكن وإلى القديم والحادث .

وقوله : إن كون الشيء الواحد في آن واحد في أمكنة مختلفة بديهي البطلان .

٢ ـ كثرة المصطلحات المنطقية من خلال رده على الوجودية ، مثل :

الجنس ، الفصل ، الذاتي ، العرضي ، الكل ، الجزء ، الكلي ، الجزئي ، المشترك ، المشكك ، الجوهر الفرد ، الجسم ، الماهية ، البسيط ، المركب ، الوجود لا بشرط شيء ، الوجود البحت ، وبشرط لا ...

٣ ـ يسير المؤلف كذلك على طريقة من سبقه من المتكلمين في إثبات حقائق الأشياء رداً على السوفسطائية المكابرين .

٤ ـ كما نوه المصنف إلى أن العقل مصدر من مصادر إثبات الاعتقاد .

٥ ـ ينطلق المصنف من نفس منطلق المتكلمين في مسألة إثبات وجود الله من أنها قضية استدلالية ، وهذا يتفق تمامًا مع منهجه العقلي ، والأصل في هذه المسألة أنها فطرية يأتي الاستدلال عليها لتنبيه الفطرة بعد فسادها .

٦ ـ اعتبر المصنف آيات الصفات من المتشابهات المخالفة من حيث الظاهر للمحكمات ، وساق في ذلك بعض الآيات ، كقوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ [(١)] ، و﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ [(٢)] ، ثم قال : فإن ظاهرها مخالف لقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [(٣)] . وهذا عين مذهب المتكلمين الأشاعرة .

---

(١) ـ سورة « الفتح » ، الآية (١٠) .

(٢) ـ سورة « طه » ، الآية (٥) .

(٣) ـ سورة « الشورى » ، الآية (١١) .

منهجه في السمعيات :

- أما منهجه في إثبات السمعيات والغيبيات التي لا مجال للعقل فيها ، فقد سلك المسلك الشرعي الصحيح الذي يقوم على عقيدة التسليم لما جاء به الوحي ، خلافًا لبعض الفلاسفة الإسلاميين الذين أقحموا العقل في المغيبات كابن سينا والفارابي .

- وعند تناوله خوارق العادات والكرامات والرؤى والمنامات نوه إلى أن ظهور خوارق العادات على الإنسان لا تعني أنه من الأولياء ، بل قد تظهر على الكفرة الرهابين والمشعوذين ، فلا ينبغي أن ينخدع الإنسان بمجرد ظهور خوارق العادات على مدعي المعرفة .

- ونوه المصنف أن المعيار الذي تقاس به الكرامات هو الشرع ، وقواطع العقل ، فمتى خالفت هذه الادعاءات مسلمات العقل وأحكام الشرع حكم عليها بالشعوذة والبطلان .

وطبق المصنف هذه القاعدة على الكشف الصوفي ورؤيا ابن عربي وغيرها من دعاوى أصحاب الوحدة .

منهج المؤلف بشكل عام :

وبعد بيان منهجه في الإلهيات والسمعيات ، يمكن إجمال منهج المؤلف في مصنفه هذا ، بشكل عام في عدة نقاط :

١ - حذر المصنف المسلمين من أن ينخدعوا بطريقة الوجودية في نشر مذهبهم ، وذلك عن طريق تسترهم بإظهار شعائر الإسلام ، وتمويه الإلحاد بزي التنسك والتقشف .

٢ - نوه المصنف إلى أن من طرق الوجودية التي قد تنطلي على عامة الناس أيضًا ، تعلقهم بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وبكلام العلماء والأئمة نثراً ونظمًا ، لترويج باطلهم ، وقد بين صوراً من هذا التعلق ، كتعلقهم بحديث النبي ﷺ : « أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل » ، وتعلقهم ببعض أبيات في التوحيد لشيخ الإسلام الهروي ، وتعلقهم ببعض مصطلحات الصوفية ، كمصطلح الفناء ، والبقاء ، والسكر ، والجمع ، والتفرقة ، وهكذا سعي المؤلف في فضيحة هؤلاء الوجودية ، وكشف حقيقتهم للمسلمين ، وكانت هذه المهمة أساسًا واضحًا في منهج المؤلف .

٣ - التنفير من العقائد الباطلة ، خاصة مذهب أهل الوحدة وما تفرع عنه ، والمبالغة في الحط على أصحابها وعلى رأسهم ابن عربي ، وغيره من أمثال ابن الفارض ، والشمس التبريزي ، والجلال الرومي ، والصدر القونوي .

٤ - استعان المصنف بالنقل عن كتب من سبقه من العلماء والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة مستدلاً بكلامهم في إثبات أو نفي أو شرح المسائل التي تناولها بالبحث ، ومن هذه الكتب « إحياء علوم الدين » ، « المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى » للغزالي ، و « شرح المقاصد » للسعد التفتازاني ، و « نحو القلوب » للقشيري ، وتفسير الزمخشري ، وتفسير الفخر الرازي .

كما نوه ببعض مصنفات وكلمات أهل الوحدة والإتحاد وأشياعهم للتدليل على زيغهم ، ومثال ذلك : « الفتوحات المكية » لابن عربي، وتائية ابن الفارض، وقصيدة الجلال الرومي في تأليه التبريزي ، وتفسير الفاتحة للصدر القونوي .

٥ - نبه المصنف في مواضع متفرقة إلى حجية إجماع العلماء ، وبين أن مذهب ابن عربي مناقض لإجماع العلماء في أصول مسائل الاعتقاد والأحكام وتفسير القرآن الكريم .

المطلب الأول

في عرض الكتاب

استهل المصنف رسالته بعد حمد الله والثناء عليه وعلى نبيه ﷺ ، بمقدمة قصيرة أبان فيها مكانة العقل الذي خص الله به الإنسان ، والغرض منه ، ودوره في فهم النص الشرعي والأمر النبوي . وبين بعد ذلك الفرق بين توحيد العارفين[1] ، وتوحيد الزنادقة الوجوديين ، ثم بين متعلق الكشف الصوفي بأنه نيل لما لا يناله العقل ويُدْركه ، لا نيل ما يحيله العقل ويبطله ، كما يقول الوجودية ، وذلك باحالتهم نفي ثبوت العالم الخارجي على الكشف والمعاينة .

ثم ذكر بعد ذلك كمال الدين الإسلامي ، وكون محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين ، وأوجب على كل من بلغته الدعوة متابعته وترك هواه ، والرضى والتسليم لأمر الله وأحكام شريعته ، وطرح ما يقوله الفلاسفة السفهاء ، المنكرين للشرائع والنحل ، والجاحدين لتفاصيل الأديان والملل ، ثم نوه بعد ذلك بابن عربي ، وذكر وقاحته وحماقته عندما جعل نفسه خاتم الأولياء ، وأنه مشكاة علوم جميع الرسل والأنبياء والأولياء ، فحط عليه المصنف وبالغ في ذمه ، حيث عدّه بسبب مقالته هذه أوقح من مسيلمة الكذاب ؛ حيث لم يقنع ابن عربي بما قنع به مسيلمة من ادعاء رتبة التساوي .

ثم تناول بالنقد والتفنيد المحكم رؤيا ابن عربي للنبي ﷺ ، والتي ذكرها في ديباجة الفصوص ، وزعم أن النبي ﷺ سلمه كتاب « فصوص الحكم » يداً بيد .

ثم تكلم بعد ذلك عن غلو هؤلاء الصوفية الوجوديين في تحريف النصوص الشرعية عن طريق تأويلها تأويلات باطنية توافق أهواءهم المنحرفة ، وحكى بعد ذلك إجماع العلماء على كفر من يفعل ذلك .

---

(١) ـ انظر عن توحيد العارفين ص٣٩٠. وعن معنى العارف انظر : ج٢ ص٩.

ثم ذكر بعد ذلك عقيدة هؤلاء الوجوديين ، من كونهم يجاهرون بألوهية جميع الممكنات ، حتى وجود الخبائث والقاذورات ، وبإباحة جميع المحرمات ، وذكر طرق الوجودية في استمالة الناس إليهم ، وذلك عن طريق التدليس عليهم بإظهار التنسك والعبادة .

ثم ذكر جلال الدين الرومي والشمس التبريزي وعدّهم من ملاحدة المتصوفة ، وساق بعض عباراتهم المشتملة على الكفر باللغة الفارسية وقام بترجمتها بالعربية.

ثم ذكر بعد ذلك الباعث على تأليف هذه الرسالة ، ومكان تأليفها ، إذ ذكر أن بعض إخوانه في الدين التمس منه رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية ، لا بقواطع النصوص والأدلة النقلية ، فأجاب المصنف سؤالهم ، وصنف رسالته في دمشق .

ثم قبل شروعه في إبطال مذهب ابن عربي ، مهد مقدمة مهمة ترشد إلى بطلان أوهام الوجودية ، ألا وهي اعتقاد ثبوت الأشياء في الخارج ، وأنها حقائق ثابتة متحققة الوجود في الخارج ، وليست أوهامًا وخيالات ، كما يذهب إليه السوفسطائية نفاة الحقائق ، وكما يذهب إليه الوجودية تبعًا لهم ؛ إذ لا يتحقق نفي الكثرة المشهودة إلا بالأخذ بمذهب السوفسطائية ، وقد ذكر المصنف أن أساس الدين يقوم على ثبوت حقائق الأشياء ، وأن بنفيها ينهدم كل دين ، حيث قال : « اعلم أن أساس دين الإسلام ، وهو معرفة الله تعالى ، بالاستدلال على وجوده بوجود مصنوعاته ، إنما يتوقف على ثبوت حقائق الأشياء ، ثم عليه يبتنى أيضًا ثبوت ذوات الأنبياء وشرائعهم المنزلة عليهم من السماء ، وثبوت الجنة والنار ، والثواب والعقاب في دار الجزاء ، ولذلك ترى أئمة الإسلام يصدرون كتب علم الكلام ببيان ثبوت حقائق الأشياء رداً على السوفسطائية المكابرين في نفيها للحس وبديهة الآراء » .

وقد أطال المصنف في هذه المقدمة بعض الشيء ، وأبطل فيها قول ابن عربي بالأعيان الثابتة ، كما ذكر أيضًا الالتزامات الباطلة والمحالة ، التي يلتزمها القائلون بوحدة الوجود ، ومن هذه الالتزامات الباطلة ، ادعاء ثبوت مايحكم بديهة العقل بانتفائه ، وكإنكار ما يحكم بديهة العقل بثبوته ، وكالتزام مذهب السوفسطائية ، وكالإلحاد في آيات الله ، ثم ضرب الأمثلة على كل التزام من هذه الالتزامات الباطلة .

ثم ذكر في هذه المقدمة أيضًا أعظم حجة يستند إليها القائلون بوحدة الوجود لترويج أباطيلهم ، فهم أولاً لما عجزوا عن إقامة البرهان على مذهبهم أحالوه على الكشف والعيان ، وثانيًا بأن يُعبّروا عن طاماتهم بالعبارات الهائلات والترهات المدهشات التي لم يعهد مثلها لا في السنة ولا في الكتاب ، ستراً لعوار زندقتهم ، وصونًا عن أن يقف على بطلانها بديهة الآراء .

ثم بعد أن فرغ من تمهيد تلك المقدمة ، شرع في إبطال أساس مذهب الوجودية في الذات الإلهية والوجود ؛ إذ حكى أن مذهبهم فيه أن الله تعالى هو الوجود المطلق المنبسط في المظاهر ، أي الوجود لا بشرط شيء .

ثم أورد المصنف أدلتهم العقلية والسمعية على مذهبهم هذا وأبطلها ، وقد أطال المصنف النفس في هذه القضية ، وأورد كل ما قيل فيها من براهين وأدلة ، وأجاب عنها بأجوبة عقلية محكمة تدل على قوته ودقته في العلوم العقلية والمنطقية ، وإستيعابه للمذاهب الفلسفية .

ثم أعقب المصنف هذه القضية بقضية أخرى لها صلة وثيقة بها ، ألا وهي دعوى الصوفية الوجودية أن مرادهم من كون الله تعالى وجوداً مطلقًا ـ فراراً من لوازمه الباطلة ، وهو كون المطلق مفهومًا كليًا لا وجود له في الخارج ، بل وجوده

في أفراده - أي واحد شخص موجود في الخارج ، بمعنى أنهم يفسرون الوجود المطلق بالوجود الشخصي ، وقد أبطل المصنف هذه الدعوى أيضًا وأطال فيها الكلام وأجاد .

ثم نوه المؤلف ببعض منكرات ابن عربي في فصوصه ، كدعواه أن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله ، وأن موسى أنكر على هارون عليهما السلام ، لانكاره على عبدة العجل ، وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل ؛ إذ كان موسى أعرف بالله من هارون ، فذمه المؤلف على مثل هذه المناكر ، حتى قال فيه : « فجعل ذلك الغوي المبين هارون عليه السلام أقل من عبدة العجل معرفة برب العالمين ، ثم ساق بعدها الآيات القرآنية الدالة على بطلان هذه الفرية ، ثم ساق بعد ذلك بعض أدلة ابن عربي النقلية التي يثبت من خلالها صحة ألوهية كل شيء وأجاب عنها وأبطلها .

ثم تعرض المصنف إلى شرح بعض مصطلحات الصوفية ، والتي فسرتها الوجودية تفسيراً يتمشى مع معتقدهم ، أي أنهم لم يفهموها على حسب معناها المتواضع عليه بين واضعيها حين وضعوها ، كمصطلح الوحدة ، والفناء ، والبقاء ، والجمع ، والتفرقة . فبين المصنف معانيها عند الصوفية وأنها لا تفيد الوصول إلى مذهب وحدة الوجود ، وليست مقدمات له . وقد أطال المصنف في هذه المسألة أيضًا ، وشرح تلك المصطلحات شرحًا واسعًا يدل على رسوخ قدمه في التصوف .

ثم شرع في بيان معنى التوحيد عند الصوفية السالكين والفرق بينه وبين توحيد العامة من وجه وبين توحيد الصوفية الوجودية من وجه آخر قال : « واعلم أن التوحيد عند العامة عبارة عن نفي الألوهية عما سوى الله تعالى ، وإثباته لله وحده ، على ما هو مدلول كلمة التوحيد ، وأما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد إلا وجود الله تعالى وحده . . . » .

واستدل المصنف على توحيد الخاصة بأبيات شعر لشيخ الإسلام الهروي في منازل السائرين ، وهي قوله :

ما وحّد الواحدَ من واحد   إذ كل من وحده جاحد

إلى آخر هذه الأبيات التي تتحدث عن التوحيد الصوفي .

ثم بين تمسك القائلين بوحدة الوجود بأبيات الهروي ، وكيف يصرفون كلامه إلى غير مراده ، ويحملونه على مذهب وحدة الوجود .

ويبدو واضحًا في تقسيم المصنف للتوحيد ، وقصر إفراد العبودية لله تعالى على العوام ، تأثره بمدرسة الإمام أبي حامد الغزالي ؛ حيث إنهم يعتبرون مقام الفناء عن شهود المخلوقات أعلى رتبة من توحيد العوام حسب زعمهم ! .

ثم تناول المصنف معنى الكافر والزنديق بالشرح والتفصيل وبين الفارق بينهما وبين المرتد .

وبعد ذلك شرع المصنف في المسألة الأخيرة من مسائل هذه الرسالة ، ألا وهي إيمان فرعون التي نص عليها ابن عربي في كتابيه « فصوص الحكم » و «الفتوحات المكية » . وقد أورد المصنف أدلة ابن عربي على تلك الدعوى ، وأبطل تلبيساته وتأويلاته الشاذة للنصوص القرآنية ، واستطرد المؤلف في ذكر الأدلة والشواهد العقلية والنقلية على كفر فرعون وأن إيمانه في حال اليأس لم ينفعه ، وأن موته على الكفر من مسلمات معتقد المسلمين . وذكر في هذه المناقشة الطويلة نقولاً عن بعض كتب التفسير منها : كشاف الزمخشري ، وتفسير الفخر الرازي ، وأنهى مبحثه هذا بقوله : « ولا يخفى على أئمة الإسلام وعلماء الشرائع والأحكام أن من زعم أن فرعون اللعين مات على الإيمان ، فقد كذب القرآن ، وجوز التناقض في كلام الملك الديان ، وأبطل قواعد الإسلام

المعلومة من شريعة النبي ﷺ، وصار كفرعون وقومه من الكافرين ، ومن المكذبين الضالين ، فعليه وعلى فرعون لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

ثم ختم الرسالة ببعض الكلمات والعبارات التي ذم فيها ابن عربي وكتابه «فصوص الحكم » .

* * *

المطلب الثاني

في المسائل التي تناولها المؤلف بالرد

لم يتناول علاء الدين البخاري جميع منكرات الفصوص بالرد في رسالته «فاضحة الملحدين» ، بل ولا على أغلبها ، وإنما اكتفى بالرد على بعض المسائل؛ أهمها ـ والتي أولاها اهتمامًا كبيراً ـ فكرة وحدة الوجود .

وتلي هذه المسألة أهمية مسألة إيمان فرعون ، والتي شغلت صفحات عديدة من رد المصنف .

هاتان المسألتان هما اللتان أولى المصنف اهتمامه إياهما بالرد والإبطال من مسائل الفصوص ، وما عداها فقد أشار إليها إشارة سريعة ، وهي حسب ورودها في ترتيب الرسالة ، ديباجة الفصوص ، ودعوى ختم الولاية ، ودعوى صحة كل عبادة ، وألوهية كل معبود .

أما ترتيب هذه المسائل الثلاث حسب اهتمام المصنف بها في الرد ، فقد جاءت دعوى صحة كل عبادة ، وألوهية كل معبود في مقدمة الموضوعات التي ناقشها ، حيث فصل فيها الرد أكثر من مسألة ديباجة الفصوص ، ودعوى ختم الولاية ، والتي أوردهما المصنف إيراداً سريعًا .

فمجموع المسائل التي تناولها المصنف بالإبطال خمس فقط :

أولاً ـ إبطال المصنف لعقيدة وحدة الوجود :

أولى المصنف عقيدة وحدة الوجود أهمية أكثر من غيرها من أباطيل الفصوص ، ولا غرابة في ذلك ؛ لأن هذه المسألة هي لب المذهب وعموده وجوهره، بل إن بقية مسائل الفصوص ما هي إلا ثمرة هذا المعتقد الفاسد .

وأول ما يلحظه الدارس لرسالة العلاء البخاري ، أنه وهو في إبطاله لعقيدة وحدة الوجود التي ينعى بها على ابن عربي لم يأت حتى بنص واحد من الفصوص

يشهد عليه بذلك ، بل اكتفى بعرض صورة هذا المذهب والرد عليه ، مع أن نصوص وحدة الوجود تملأ الفصوص .

قبل أن يبدأ المصنف في إيراد مذهب الصوفية الوجودية ، ويرد عليه ـ نوه في مقدمة الكتاب أنه لا حقيقة لدعوى المنتصرين لابن عربي والذابين عنه ، في أن كلمات الصوفية الوجودية الظاهرة في الكفر والإلحاد صادرة عنهم نتيجة غلبان السكر والوجد الصوفي ؛ لأن هناك فرق بين إنسان يأخذه الحال فيشطح بكلمات وجيزة محذورة ، وبين هؤلاء الصوفية الوجودية الذين سودوا آلاف الأوراق في إثبات عقيدة وحدة الوجود ، وهم في استدلالهم على معتقدهم الفاسد هذا يستشهدون بالنصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والأدلة اللغوية ، والفلسفة الفيثاغورية ، وعلم الحروف والأرقام ، ويردون على خصومهم أو من يخالفهم من المحدثين والصوفية والأشاعرة والمعتزلة والفقهاء ، ويدخلون في عويص مسائل العقائد ، ويغوصون في دقائقها شرحًا وتفريعًا ومقارنة ونقداً . . كل هذا وغيره لا يمكن أن يكون صادراً عن سكر ، وإنما هذا يصدر عن إعمال عميق لفكر وبحث جاد .

كما رد المصنف في هذه المقدمة قول من يقول : إن كلام هؤلاء الصوفية الوجودية إنما هو اجتهاد فقهي ، وبين الفرق بين الاجتهاد في مسائل الفروع وبين هدم أصول الإسلام ورد أركان الإيمان .

وذكر في هذه المقدمة أيضًا الفرق بين عقيدة المتصوفة السالكين أو المتصوفة المتكلمين كأبي حامد الغزالي ، وبين عقيدة الصوفية المتفلسفين كابن عربي في كيفية صدور العالم عن الله .

بعد هذا العرض العام جاء إلى تفصيل البحث في مناقشته أساس مذهب الوحدة المطلقة (وحدة الوجود) .

وقبل أن يشرع المصنف في تفصيل مذهب الوجودية والرد عليه ، قرر أن مبنى الشريعة متوقف على ثبوت حقائق الأشياء ، وقد يتساءل القارئ عن سبب اهتمام العلاء البخاري بتصدير المقدمة بهذه المسألة المهمة التي لا تحتاج إلى بيان إذ إنها من الأمور الفطرية ، والجواب على ذلك : أنه لما كان الخصم يشاغب في جداله ، ويلبس حتى في مسلمات المسائل ، كان لا بد من التطرق إلى هذه القاعدة العقلية ، وهو بهذا يشير إلى أن مذهب الوجودية ، مذهب سوفسطائي ، والمؤلف محق فيما يقول ، ويعي ما يقرر ، ووجه الشبه بين القائلين بوحدة الوجود والسوفسطائية في أن السوفسطائية ـ وبالأخص الفرقة العنادية ـ ينفون حقائق الأشياء على الإطلاق ، فالقائلون بوحدة الوجود يتبعونهم في هذا النفي ، حيث يجعلون حقائق العالم المتكاثرة أموراً اعتبارية ، ومعلوم أن الاعتبارات أمور عدمية ، لكن يفترق القائلون بوحدة الوجود عن الفرقة العنادية في كونهم يثبتون حقيقة واحدة كما يزعمون ، بينما العنادية لا يثبتون أية حقيقة [١] .

ـ بعد وضع هذه القاعدة تطرق المصنف إلى الحديث عن مصطلح الأعيان الثابتة [٢] عند الوجودية ، وبين مرادهم منه ، وقام بنقضه بالمعقول والمنقول ، وخلص إلى أنهم في هذه المسألة خالفوا كل العقلاء بما فيهم الفلاسفة المسلمين بالحكماء .

ـ ثم ناقش المصنف مفهوم الوحدة الشخصية ، وقولهم في انبساط الوجود المطلق في المظاهر ، وأبطل هذه الدعوى ، وذكر اللوازم الكفرية التي ينتجها هذا القول .

ـ كما كشف المصنف عن معتقد ابن عربي في أعيان الأكوان ، حيث يرى أن

---

(١) ـ انظر : رد الفصوص ٢٤٠٩/٢

(٢) ـ سبق بيان هذا المصطلح في مذهب ابن عربي . انظر المبحث الرابع من الفصل الرابع .

هذا الكون بكل ما فيه سراب وخيال ولا حقيقة لهذا الوجود في الخارج ، وبين العلاء أن هذا الاعتقاد إلحاد في آيات الله وشرائعه .

- بعد تلك المقدمات ، فصل المؤلف في بيان حقيقة مذهب الوجودية وفكرة وحدة الوجود ، ومفهومهم لواجب الوجود ، وأنهم يلتقون في هذا المعتقد مع بعض الفلاسفة ، فذكر أدلتهم العقلية والنقلية وبين فسادها .

- ونوه العلاء أيضًا على أن الوجودية يكذبون على الفلاسفة ، ويحملونهم ما لم يقولوه ، فزعم أهل الوحدة أن الفلاسفة يقولون : إن الله تعالى هو الوجود المطلق ، وأبطل هذا الادعاء .

- ولم تنطلي على المصنف تلبيسات الوجودية وألاعيبهم ، فذكر أنهم يسترون ما يلزم مذهبهم من نفي وجود الله بدعواهم أنه الوجود المطلق تحت ستار الوحدة الشخصية .

- ونوه المصنف إلى أن الصوفية الوجودية يفرقون بين الوجود والموجود ليتوصلوا به إلى وحدة الوجود ، وأبطل قولهم أن الوجود هو الواجب ، وأن الممكن له نسبة إلى الوجود ، وأن الصوفية لما ذهبوا إلى أن واجب الوجود هو الوجود ، أي المتصف بالوجود فقط دون غيره ، كان وصف الممكن بالوجود وصفًا له بالوجوب .

- وأشار إلى أن خطأ الصوفية الوجودية يتعدى من العقائد الدينية إلى إبطال اللغة العربية .

- ذكر تفسير الصوفية الوجودية لكيفية تكثر الواحد الشخصي ورد عليه بعدة وجوه محكمة .

- لم يغفل المصنف عن مناقشة مسألة الكشف الصوفي ، وبين أن الصوفية الوجودية لما كان تبنيهم لمذهب وحدة الوجود يلزمهم القول بشنيع المحالات والضلالات كما يقول العلاء البخاري - التجأوا إلى إثبات عقيدة الوحدة بدعوى الكشف ، فناقش العلاء هذه الدعوى مبينًا ما يلي :

١ - أن دعوى الكشف ليست جديدة، وإنما هي قديمة، وأشار إلى أن مصدرها قدماء الفلاسفة الذين استوفى ابن عربي منهم جوانب من فلسفة الوجودية .

٢ - كما أوضح أن الكشف ليس في ذاته دليل ، بل هو مفتقر إلى البرهان.

٣ - وبين أن الكشف وسائر الكرامات متى خالفت الشريعة ومسلمات المعقول حكم عليها بالباطل ، وأنها من قبيل الشعوذة .

٤ - ونوه أنه حتى لو كشف للإنسان شيء ما يتعلق بالخالق فإن أهل العرفان (يريد بهم محققي الصوفية) يقولون : « إن التعبير عن المعلوم بالكشف ليس في حيز الإمكان لقصور العبارة عن بيان هذه الحالة ، وتعذر الكشف عنها بالمقال ، فلا يمكن إيداعه الكتب والرسائل فضلاً عن إثباته بالحجج والدلائل .

- وعند مناقشة المصنف لمصطلحات الصوفية عاد مرة أخرى وفي لغة سريعة مذكراً قراء رسالته ، أن ابن عربي لا يقول بالحلول أو الاتحاد ، وإنما يذهب في الإلحاد إلى أبعد من ذلك حيث إنه يدين بعقيدة وحدة الوجود التي تلغي كل مظاهر الأثنينية التي قد يحافظ عليها الحلول ، أو أنها تحصر اندماج الحقيقتين في حقيقة واحدة ، ولكنها جزئية كما يحصل في الاتحاد .

- وأشار المصنف أن غلط الوجودية في فهمهم لحقيقة الخلق الإلهي للممكنات يشبه - وليس من كل الوجوه - غلط النصارى في فهمهم لحقيقة خلق الله تعالى لعيسى عليه السلام .

ثانيًا : دعوى إيمان فرعون :

استهل العلاء البخاري بحثه عن مسألة إيمان فرعون في عقيدة ابن عربي في فصوصه بقوله : « ثم اعلم أن صاحب الفصوص قد زاد على ما سبق من الزندقة والضلالة « ضغثًا على إبالة » ، فقال : خرج فرعون من الدنيا طاهراً مطهراً ».

وبدأ نقده بذكر ثلاثة من إلزامات عامة تلزم ابن عربي من هذا القول :

أولاً : أن الاعتقاد بهذا المعتقد إنكار لما ثبت بالنصوص في اثنين وعشرين سورة من القرآن تصرح أن فرعون مات على الكفر .

ثانيًا : أن هذا المعتقد خرق لما أجمعت عليه الأمة في كل عصر وزمان .

ثالثًا : أن دعوى قبول إيمان فرعون عند الغرق مناقض لقول ابن عربي بأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه ، فمتى كان فرعون بزعمه كافراً ، حتى يقال إنه بكلمة التوحيد حال الغرق خرج عن الدنيا طاهراً مطهراً .

ثم بدأ المصنف بسرد الآيات القرآنية التي يستدل بها ابن عربي على قبول إيمان فرعون كقوله تعالى : ﴿ حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا إسرائيل وأنا من المسلمين ﴾ (١)، وقوله تعالى : ﴿ فلو لا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين ﴾ (٢) .

---

(١) - سورة « يونس » ، الآية : (٩٠) .

(٢) - سورة « يونس » ، الآية : (٩٨) .

وذكر المصنف أن قياس ابن عربي قبول إيمان فرعون على قبول إيمان قوم يونس عليه السلام باطل ، وكذا الاستدلال بهذه الآية على أن الإيمان حالة اليأس ومعاينة العذاب مقبول ، قياس باطل أيضًا .

ثم استدل المصنف بقوله تعالى : ﴿ حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل ﴾[1] وأن هذه الآية مسوقة لبيان عدم قبول إيمان فرعون وذكر خمسة وجوه في الاستدلال على مايقول ، كلها مستنبطة من الآية الكريمة ، وعزز رأيه بكلام صاحب الكشاف .

كما استعان المصنف بتفسير « مفاتيح الغيب » للرازي ، حيث ذكر لعدم قبول إيمانه وجوهًا أخر ، ذكر العلاء بعضها وأحال من أراد التوسع في معرفة الوجوه الأخرى على تفسير الرازي .

ثم بدأ المصنف بسرد آيات القرآن الكريم على معتقد أهل السنة والجماعة في إيمان فرعون ، وكانت طريقته في ذلك أنه يورد الآية ، ثم يبين دلالتها على نقض كلام ابن عربي ، وإثبات ما أجمعت عليه الأمة ، فذكر ما يزيد عن ستين آية من مختلف سور القرآن في دحض فرية ابن عربي في إثبات قبول إيمان فرعون حال الغرق .

وبعد أن أنهى المصنف مخاكمة ابن عربي في هذا المسألة بين خطورة هذا المعتقد ، وعاقبة من يدين به ، وختم كلامه بقوله : « فتلك الآيات على كثرتها نصوص قاطعة وأدلة ناطقة بأن فرعون اللعين في الدنيا والآخرة من الكافرين الملعونين وأنه في الآخرة من المقبوحين ، وفي أشد العذاب من الداخلين . . .

ولا يخفى على أئمة الإسلام وعلماء الشرائع والأحكام أن من زعم أن فرعون اللعين مات على الإيمان ، فقد كذب القرآن ، وجوز التناقض في كلام الملك

---

(١) ـ سورة يونس : آية (٩٠).

الديان، وأبطل قواعد الإسلام المعلومة من شريعة النبي عليه الصلاة والسلام ، وصار كفرعون وقومه من الكافرين ، ومن المكذبين الضالين ، فعليه وعلى فرعون لعنة الله والملائكة والناس أجمعين .

ثالثًا : دعوى صحة كل عبادة وألوهية كل معبود :

بدأ العلاء البخاري في مناقشة هذا الزعم بالحط على ابن عربي ، بل وصرح بلعنه ، والمتتبع لأسلوب المصنف في تناوله إبطال مسائل الفصوص لا يغفل عن ملاحظة هذا العنف في نقده لابن عربي وأتباع مذهب وحدة الوجود ، ولا عجب من ذلك ، فإن من يقرأ الفصوص ، يمتلئ غيظًا لما في هذا الكتاب من المسائل التي تهدم أركان العقيدة ، وتبطل أحكام الشريعة ، والخطورة في هذا الكتاب تكمن في أن هذه الأباطيل التي بين دفتيه ، يدلل عليها ابن عربي من القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وبناء على هذا يزول العجب من الحماس الذي يبديه العلاء البخاري في نقد أفكار الفصوص .

نوه المصنف أن زعم ابن عربي بأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه ، يكذب قواعد البراهين العقلية ، ومحكمات الأدلة السمعية الناطقة بأن كل مخلوق ادعى الألوهية فهو من الكاذبين ، وهو في الآخرة من الخاسرين ، ثم أورد الآيات القرآنية على ذلك .

ثم انتقل المصنف إلى دعوى ابن عربي أن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله تعالى ، لكنه أخطأ في طريق العبادة ، وأن موسى عليه السلام إنما أنكر على هارون عليه السلام لإنكاره على عبدة العجل ، وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل ، وكان موسى أعرف بالله من هارون .

والمصنف وهو يذكر كلام ابن عربي هذا ، لا ينقله بنصه من الفصوص ، وإنما يذكر معناه [١] .

فابن عربي بهذا الكلام يجعل هارون عليه السلام - كما يقول العلاء - أقل من عبدة العجل معرفة برب العالمين ، فجعلهم في اتخاذ العجل إلهًا مصيبين لكن في عبادته مخطئين [٢] .

بعد أن ذكر المصنف كلام ابن عربي قال : « ولا يخفى على علماء الإسلام والمسلمين أن الله تعالى يكذبه في عدة آيات من الكتاب المبين » . ثم ذكر بعض هذه الآيات من سورة الأعراف وطه ، وذكر لوازمها في إبطال كلام صاحب الفصوص .

ثم ذكر المصنف الآيات القرآنية التي يتشبث بها ابن عربي في إسناد رأيه ، وهي :

قوله تعالى : ﴿ ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ [١]

وقوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ [٢]

وبين العلاء أن ابن عربي يلحد في تفسير هذه الآيات عندما يصرفها عن معانيها الصحيحة لتوافق أباطيله .

فهو يلحد في الآية الأولى بتفسيره وجه الله بذات الله ، وأن جهات المشرق والمغرب هي الله .

---

(١) - سورة البقرة : آية (١١٥). انظر : نص ابن عربي في الفصوص : ١٩٢/١ .

(٢) - سورة الإسراء : آية (٢٣). انظر : تفصيل مذهب ابن عربي في حقيقة العبادة ، الفصوص ١٩٢/١ ، تعليقات عفيفي على الفصوص ٢٨٥/٢ ، مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٥٠٦/٢ ـ ٥٢٦ .

ويلحد في الآية الثانية بتفسير « قضى » بحكم وقدر .

وبين المصنف بطلان كلام ابن عربي من عدة وجوه :

فهو أولاً خرق لإجماع العلماء والمفسرين ، وهو ثانيًا مخالف للدلالات اللغوية الصحيحة ، وهو ثالثًا مردود بعشرات الآيات القرآنية ، وهو أخيراً يلزم منه إلزامات كثيرة تناقض مسلمات العقول ، وتقدح في الذات الإلهية المقدسة .

رابعًا : ديباجة الفصوص :

تتمثل ديباجة الفصوص بتلك الرؤيا التي زعم فيها ابن عربي أن الرسولﷺ أعطاه كتاب الفصوص ، وأمره أن يخرج به إلى الناس كي ينتفعوا به [(١)]

بدأ المصنف في مناقشة هذه الرؤيا بالحكم عليها بأنها زندقة شنعاء مختلقة، ثم حكم على كل من يصدق هذه الرؤيا بأنه من الأغبياء الأغوياء .

ولما كان الفصوص مشحونًا بنواقض الإسلام قام المصنف بنقد الرؤيا من خلال مقارنتها مع مادة الفصوص فجاء رده محكمًا . قال العلاء البخاري : « وهل سمعت عاقلاً يروج الزندقة المخالفة للعقل والشرع ، الباطلة بأسرها من الأصل والفرع ، بأن النبي ﷺ بعد مضي ستمائة عام [(٢)] من وفاته عليه السلام أمر في المنام بإظهار ما يهدم ملته التي مهدها مدة ثلاث وعشرين سنة إلى آخر حياته » . ثم ذكر أمثلة من الموضوعات التي هدم بها صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص .

أما الإلزام العقلي الثاني الذي فند به المصنف رؤيا ابن عربي، فهذه صورته: أنكم ـ معاشر الوجوديين ـ تؤمنون أن وجود الكائنات ما هي إلا أفراد واجب

---

(١) ـ انظر : فصوص الحكم ٤٧/١ .

(٢) ـ إشارة إلى تاريخ رؤيا ابن عربي للنبي ﷺ .

الوجود « الذات الإلهية » ، وأن كل حقيقة وصورة توصف بوجوب الوجود الذاتي ، وابن عربي أحد هذه الحقائق أو الأفراد الواجبة الوجود ، حسبما يدين ابن عربي ؛ لذا فيستحيل على الواجب الافتقار إلى الأمر والنهي والتوجيه والإرشاد ، وهذا الذي فعله النبي ﷺ لابن عربي في المنام ، مع العلمَ بكونه واجب الوجود ، وهو ما ينقض مذهبه وفكره .

وفي أثناء محاكمة المصنف لديباجة الفصوص ، أفصح عن رأيه في ابن عربي معززاً قناعته برأي العضد الايجي . قال : « ولا يخفى على معاشر العقلاء أن اختلاق مثل هذه الرؤيا لترويج مثل هذه الدعوى شاهدة صادقة على ما يحكى عنه أنه قد كان كذابًا حشاشًا كأوغاد الأوباش ، فقد صح عن صاحب المواقف عضد الملة والدين أعلى الله درجته في عليين أنه لما سئل عن كتاب «الفتوحات » لصاحب « الفصوص » حين وصل هنالك قال : أفتطمعون في مغربي يابس المزاج ، بحر مكة يأكل الحشيش شيئًا غير الكفر » [(١)] .

ومرة أخرى نلحظ القسوة في رد العلاء البخاري فيما نعت به ابن عربي ، ولا غرابة في ذلك ، فمن قرأ الفصوص ، وعرف محتواه ، وأدرك الآثار السيئة التي جنتها الأجيال المسلمة من وراء انتشار هذا الكتاب الذي قال عنه الذهبي : « فإن كان لا كفر فيه ، فما في الدنيا كفر » [(٢)] ، من عرف هذه النتائج لا يستنكر تلك القسوة التي هي من لوازم غيرة المسلم على إسلامه .

---

(١) - ناقشت دعوى البخاري والايجي في اتهامهم لابن عربي بأكل الحشيش في المبحث الثاني من الفصل الثالث .

(٢) - سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ .

المطلب الثالث

في المسائل المنتقدة علّى المؤلف

إنَّ الدراسة العلمية المتكاملة لأي موضوع من الموضوعات الفكرية أو العقدية أو الشرعية لا تقتصر على الشرح والتفسير والتعليق والتحقيق ، وإنما تتطلب كذلك التنبيه على الأخطاء ، والرد على المخالفات ؛ إتمامًا للفائدة ، بل إن النقد البناء يعتبر من صميم المنهج الإسلامي في البحث عن الحقيقة ونصرتها ، وهو المنهج الذي سار عليه السلف الصالح ، مستوحين ذلك من القرآن والسنة . وليس ذكر الملاحظات وإحصاء الأخطاء قضية مرادة لذاتها ، وإنما هي من باب النصح للمسلمين . وليس بالأمر الهين أن ينصب الإنسان نفسه حكمًا على علماء المسلمين ، إلا أن هذا من مقتضيات البحث العلمي وخصوصًا إذا علمنا أنه لا عصمة لأحد من الوقوع في الأخطاء بعد الرسل والأنبياء ، مهما علا كعبهم في العلم والورع .

وكم كان الإمام ابن رجب الحنبلي موفقًا في كلماته التي أوردها في مقدمة كتابه القواعد الفقهية حيث يقول : « ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه ، والمنصف من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه »(١) ، من هذه المنطلقات الشرعية والأدبية نتعرض لذكر المؤاخذات والأخطاء التي وقع فيها المصنف . وأكتفي هنا بالتنويه لهذه الأخطاء من غير أن أناقشها ، حيث تمت معالجتها في مواضعها من الرسالة ، إلا بعض المسائل التي سأفصل فيها القول هنا ؛ لأن المكان هناك لا يتسع للإطالة والاستقصاء .

ويمكن تقسيم المسائل المنتقدة على المصنف إلى ثلاثة أقسام :

مؤاخذات خاصة تتعلق بنقد ودراسة المصنف لكتاب الفصوص ، ومؤاخذات عامة تتعلق بالكتاب المحقق كله ، ومؤخذات تتعلق بقضايا التصوف .

أولاً : في المؤاخذات الخاصة :

١ ـ لم يتناول المؤلف جميع أباطيل الفصوص ومنكراته بالرد ، بل اكتفى بالرد على بعض المسائل ، بينما كتاب « الفصوص » مليء بالأفكار الشاذة والآراء

---

(١) ـ القواعد ، ص ٢ .

المنحرفة . وهو بهذا لم يلتزم بما شرطه على نفسه في مقدمة كتابه من أنه سينقض كتاب الفصوص .

٢ ـ لم يستشهد المصنف في غالب ما تناوله من منكرات الفصوص بالنصوص الأصلية التي سطرها ابن عربي في كتابه ، وإنما اكتفى بعرض المعنى وذكر صورة المذهب ، ومعلوم أن تبديل لفظ مكان لفظ في مثل مسائل الفصوص العويصة قد تغير المعنى ، خصوصًا عندما يكون هذا التصرف والتبديل في العبارات تمس كتابًا قصد مؤلفه انتقاء الألفاظ بدقة متناهية للتعبير عن فلسفته .

٣ ـ أخطأ المصنف ، أحيانًا ، في فهم كلام ابن عربي ، كقوله : إن ابن عربي جعل نفسه لبنة الذهب في تكميل الدين ، بينما جعل النبي ﷺ لبنة الفضة ، والصحيح أن ابن عربي جعل نفسه موضع اللبنتين الفضة والذهب ، ولم يضرب المثل للرسول بلبنة الفضة ، بل خصها لنفسه ، ولبنة الفضة هي اتباعه لظاهر الشرع ، ولبنة الذهب هي ما اختص به من الحقائق والبواطن التي يتلقاها عن الله مباشرة من معدنه[(١)] بزعمه .

ثانياً : في المسائل العامة :

١ ـ كرر المصنف بعض مسائل المقدمة من غير إضافة تستحق الإعادة . ومثال ذلك : ذكره اللوازم الباطلة المترتبة على مذهب وحدة الوجود . وكتكراره مسألة الفناء في الفناء في التوحيد ، فإنه أعادها خمس مرات وفي كل مرة يكرر نفس المثل الذي يضربه لشرح هذا النوع من الفناء ، وهو غياب النجوم عن المشاهدة مع بقاء أجرامها عند طلوع الشمس .

٢ ـ سوق المصنف بعض الأحاديث بمعناها دون أن يذكرها بألفاظها كالحديث الذي خرجه البخاري وغيره في صفة الخوارج ، « . . . يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم . . » .

---

(١) ـ انظر الفصوص ٦٣/١ ، الفتوحات ٣١٨/١ .

٣ ـ عدم دقة المصنف في تحديد وتعريف بعض المسائل ، كإطلاقه مصطلح «الفيض» على خلق الله للممكنات ، ومعلوم أن هذا اللفظ دخيل على العقيدة الإسلامية من الفلسفة الأفلوطينية المحدثة ، والذي تلقفه ابن سينا والفارابي وأثبتاه في مصادرهما وكتاباتهما .

٤ ـ حيده في بعض المسائل العقدية عن منهج السلف ، كما في مسألة إثبات وجود الله بالاستدلال والنظر مع أنها مسألة فطرية ينبه عليها القرآن لإحياء الفطرة لا لإنشاء العقيدة من العدم ، وكما في مسألة آيات الصفات حيث اعتبرها المصنف من المسائل المتشابهات لا المحكمات ، وكتأويل حديث الجارية المشهور والتي أثبتت أن الله في السماء ، فهو يؤول الحديث وغيره من النصوص هروبًا من القول بالجهة ، وكان الأولى بالمصنف أن يسلم بعلو الحق على خلقه ، كما وردت بذلك النصوص الشرعية .

٥ ـ كثرة نقل المصنف عن شرح المقاصد للسعد التفتازاني ، دون الإشارة إلى ذلك في عدة مواضع ، وكذا نقله عن كتاب المقصد الأسنى للغزالي في موضعين من غير أن يعزو إليه ، وقد نبهت عليها في مواضعها .

٦ ـ أخطأ المصنف في مسألة علمية كونية عندما قرر أن ضوء الشمس لا ينفصل عن جرم الشمس ليتصل ببسيط الأرض، أو بأي شيء من الأشياء . ولعل هذا الرأي منه مبني على مسألة كون الضوء أمرًا عدميًا لا وجود له في الخارج [(١)]. وهو

---

(١) ـ نسخ العلم الحديث كثيراً من آراء المتكلمين ومقرراتهم في القضايا الكونية ، ومنها هذه المسألة ، فالعلماء الطبيعيون متفقون على كون الضوء له وجود حقيقي في الخارج ، ومتفقون على أنه ينفصل من جرم الشمس ويتصل بهذا العالم ، وإنما الخلاف بينهم وقع خلال القرنين الماضيين على طبيعة الضوء ، هل هو موجي أم جسمي .

فإسحاق نيوتن : ذكر أن الضوء يتألف من عدد لا يحصى من الجسيمات المتناهية الصغر يرسلها المصدر الضوئي .

أما هيجنز (HAYGENS) الهولندي (نهاية القرن السابع عشر) : يذكر بأن الضوء

بهذا القول يتابع بل ويكرر أخطاء من سبقه من المتكلمين [١] في تقرير هذه المسألة، وفي مقدمتهم العضد الإيجي ، فإنه ذكر هذه المسألة في كتاب « المواقف في علم الكلام » عند حديثه عن الأضواء ، فقال : « وفيه مقاصد : المقصد الأول : زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ، ويبطله وجهان . . . » [٢] ، ثم ذكر وجهي بطلانه .

= يتكون من اهتزازات تتولد من المصدر الضوئي في وسط لا نهائي المرونة وهو ماعرف فيما بعد بالأثير ، أي إن هيجنز يقول بأن الضوء يسير في موجات .

وأما ألبرت أينشتاين : ورغم أن الاتفاق كان بين علماء الفيزياء على أن للضوء طبيعتان موجية وجسمية، وذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر إلا أن أينشتاين دحض فكرة الأثير وقال : بأنه لا وجود له . حيث أن الضوء يسير في الفراغ ولا يحتاج إلى وسط مادي كي يسانده وهو حال الموجات الهرومغناطيسية ، والضوء هو عبارة عن موجات كهرومغناطيسية تنتقل من المصدر الضوئي في جميع الاتجاهات بسرعة ٣٠٠,٠٠٠ كم في الثانية وفي خطوط مستقيمة .

فالجسيمات التي تخرج من المصدر الضوئي ليس لها تكوين مادي وإنما هي طاقة تنبعث من المصدر على شكل جزيئات متناهية الصغر تسمى فوتون أو كوانتوم (   ) وهو عبارة عن الطاقة التي تشعها الذرة عندما ينتقل أو يقفز إلكترون من مدار خارجي إلى مدار داخلي حول الذرة . فالفوتون إذاً هو كمية طاقة وليس شيئًا ماديًا وأي مصدر ضوئي يرسل كمًا هائلاً من الفوتونات على شكل طلقات المدافع كما شبهها البعض ، ولكن هذه الجسيمات اللامادية عندما تنطلق يتبعها موجة ملازمة لها تتحكم في حركتها . انظر : أساسيات البصريات ـ فرنسيس أ . جينكنز ص٣٥ ـ ٣٧ ، ٣٦١ ـ ٣٦٦ .

(١) ـ نوه الدكتور سفر الحوالي إلى خطورة أخطاء المتكلمين الأشاعرة في المسائل الكونية والتي نسبوها إلى الإسلام ، وكيف أن الملاحدة اتخذوا هذه الأغاليط وسيلة للطعن في الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم مدللاً كلامه ببعض الشواهد من كتبهم قال : « ومن ذلك قول البغدادي إن أهل السنة أجمعوا على وقوف الأرض وسكونها (الفرق بين الفرق ، ص ٣١٨) ، واستدل على ذلك في كتابه أصول الدين (ص ١٣٤) بمعنى اسم الله الباسط قال : لأنه بسط الأرض وسماها بسطًا خلاف زعم الفلاسفة والمنجمين أنها كروية ، ومثله صاحب المواقف (ص ١٩٩ ، ٢١٧ ، ٢١٩) الذي أكد أنها مبسوطة وأن القول بأنها كرة من زعم الفلاسفة » .

ثم ذكر تنبيه شيخ الإسلام في كتابه (الرد على المنطقين ، ص ٣١١) على مسألة غلط المتكلمين في الطبيعيات والرياضيات .

انظر : منهج الأشاعرة في العقيدة ، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) ـ انظر المواقف ، ص ١٣٣ وما بعدها .

ثالثاً : المآخذ في مسائل التصوف :

١ ـ **تعريف التصوف** : رفض العلاء البخاري إدخال صوفية وحدة الوجود في مسمى التصوف ، وأطلق عليهم وصف الزنادقة وقال ـ بعد أن بين ضلالهم ـ : «فكيف يحل للمسلم أن يسمي بالتصوف هذه الزندقة ، وأولئك الكفرة الزنادقة بالمتصوفة » ، ثم اختار تعريفًا واحداً للتصوف وأقره على ما هو عليه فقال : «بل التصوف في لسان القوم عبارة عن التخلق بالأخلاق النبوية ، والتمسك بقوائم الشريعة المطهرة المحمدية العلمية والعملية » .

واقتصار المصنف على هذا التعريف للتصوف يعد قصوراً في البحث وذلك لعدة أسباب :

أ ـ لأنه لم يتطرق إلى التعريفات الكثيرة للتصوف والتي ملئت بها كتب الصوفية أنفسهم قبل غيرهم ، والمصنف ذو مشرب صوفي ، وله اطلاع واسع على مصنفاتهم كما هو بين من نقولاته في رسالته .

ب ـ ولأنه من أعيان القرن التاسع الهجري ، والتصوف قبل هذه المرحلة الزمنية بقرابة قرنين قد نضج نضجًا كاملاً بكل مدارسه الفلسفية والسلوكية [(١)] .

ج ـ كما أن المصنف مسبوق بدراسات متعددة وجادة تناولت مفهوم التصوف من قبل أئمة أعلام لهم ثقلهم العلمي في العالم الإسلامي ، فكان على المصنف أن لا يغفل هذه البحوث وأن يستفيد منها .

ـ مشكلة التعريف :

وإذا أردنا أن نحقق القول في تعريف التصوف لنقف على المعنى الدقيق له، فإننا نجد أنفسنا أمام حشد هائل من التعريفات ، حتى قيل إنها بلغت زهاء

---

(١) ـ انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٥/ ٢٧١ .

ألفين [١] . وقال السهروردي : أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول [٢] . وقال السراج الطوسي : وقد أجاب عن التصوف : ما هو ؟ جماعةٌ بأجوبة مختلفة ، منهم إبراهيم بن المولد الرقي ، قد أجاب عنها بأكثر من مئة جواب [٣] . وجمع أبو القاسم القشيري في رسالته خمسين تعريفًا من المتقدمين[٤] . كما جمع المستشرق نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفًا [٥] .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، ما السبب في كثرة وتعدد تعريفات التصوف ؟ والجواب على ذلك : « لأن هذه الكلمة «التصوف» أصبحت اصطلاحًا عند القوم، يتطور بتطور العصر الذي يوجد به ، ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك ، بحيث نجد معنى التصوف في عصر يختلف عنه في عصر آخر » [٦] . ومن جهة أخرى فإن التصوف تجربة ومعاناة شخصية ، ومعلوم أن بين الناس اختلافات وفوارق ذهنية ونفسية وعصبية ، وبناء عليه يكون وقع التجربة الصوفية يختلف من صوفي لآخر ، على حسب طبيعة التجربة وشدتها ، وما يحكمها ويؤثر فيها من مفاهيم سابقة ، وخبرات قديمة ، حتى إن الشخص الواحد تتعدد تعريفاته للتصوف من وقت لآخر لتغير الواردات والأحوال التي يتقلب فيها الصوفي . ولذا كثيراً ما تفشل التعريفات في تصوير الشيء المعرف تصويراً دقيقًا ، « لاسيما إذا اتصل

---

(١) ـ قواعد التصوف ، ص٣ .

(٢) ـ عوارف المعارف ، ص٥٧ .

(٣) ـ اللمع ، ص٤٧ .

(٤) ـ الرسالة القشيرية ، ص٢٧٩ ـ ٢٨٣.

(٥) ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص٢٨ ـ ٤١ .

(٦) ـ صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي دراسة ونقد . للدكتور : سعيد عقيل الأندونيسي ١٣/١، وهي أطروحة لنيل الدكتوراه من جامعة أم القرى سنة ١٩٩٤م ، نال فيها الطالب على درجة الامتياز . وقد تناول الباحث نشأة التصوف وأصل الكلمة ومشكلة تعريفها بدراسة عميقة ومستوعبة، كما بحث كثيراً من مشكلات الفكر الصوفي الفلسفي الشائكة وجاء بنتائج مهمة، حريٌ بالباحث في هذا الفن أن ينظر في هذه الرسالة الجادة والجديدة .

هذا الشيء بحقائق روحية أو نفسية » [١] أو ذوقية ؛ لأن الصوفية أنفسهم كما قال أحد رموزهم القدامى « متفاوتون في معانيهم وأحوالهم » [٢] .

وقد أجاد ابن خلدون في تحرير هذه المسألة فقال : « قد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع ، يعطي شرح معناه ، فلم يف بذلك قولٌ من أقوالهم ، فمنهم من عبر بأحوال البداية ... ومنهم من عبر بأحوال النهاية ... ومنهم من عبر بعلامة ... ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه ... ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحد ... وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق حسب مقامه »[٣] ، فكل عبر عما وقع له [٤] على حسب ما ناله منه علمًا ، أو عملاً ، أو حالاً ، أو ذوقًا ، أو غير ذلك [٥] والكل تصوف [٦] .

وما جاء من تعريفات في كتب الصوفية المعتبرة عندهم يصدق ما ذهب إليه ابن خلدون، فكل ما ورد في تلك المصادر الأصلية ككتاب التعرف للكلاباذي[٧] ، واللمع للطوسي[٨] ، وطبقات الصوفية للسلمي، وكشف المحجوب للهجويري[٩] ، والرسالة القشيرية [١٠] ، وعوارف السهروردي [١١] ، من تعريفات للتصوف على

---

(١) ـ التصوف طريقًا وتجربةً ومذهبًا ، ص٤ .

(٢) ـ اللمع ، ص٤٧ .

(٣) ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ص٤٤ . للمقارنة انظر : الاعتصام للشاطبي ٢٠٧/١ .

(٤) ـ الرسالة القشيرية ص٢٨٠ ـ ٢٨٣.

(٥) ـ قواعد التصوف ، ص٤ .

(٦) ـ شفاء السائل ، ص٤٥ .

(٧) ـ التعرف ، ص ٢١ ـ ٢٦ .

(٨) ـ اللمع ، ص٤٥ ـ ٤٧ .

(٩) ـ كشف المحجوب ، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٩ .

(١٠) ـ الرسالة القشيرية ص٢٧٩.

(١١) ـ عوارف المعارف ، ص٥٣ ـ ٥٨ .

ألسنة أقطاب الصوفية المتقدمين أمثال الجنيد البغدادي ، وأبو اليزيد البسطامي ، والحلاج ، وذو النون المصري ، ومعروف الكرخي ، وأبو بكر الشبلي ، وغيرهم كانت تعريفات غير متطابقة ، مما يؤكد لنا أنه ليس للتصوف تعريف واحد جامع مانع ، يعطي فكرة كاملة عن ماهيته ، وأن تلك التعاريف ناقصة ، يوضح لنا كل منها جانبًا من جوانبه ، أو يرشدنا عن صفة من صفاته [١] . فإذا أضفنا إلى ذلك اصطلاحات المتأخرين من أصحاب التصوف الفلسفي كابن عربي [٢] وعبد الكريم الجيلي[٣] في حدهم لمعنى التصوف إزداد معنى التصوف تعقيداً .

مما سلف يتبين للباحث أن عوامل تشعب مصطلح التصوف متعددة ، منها الجانب الشخصي ، والجانب التاريخي ، والجانب الفكري ، والجانب النفسي ، والجانب البيئي ، وما ذهب إليه الدكتور أبو الوفا التفتازاني من « أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسًا إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما »[٤] غير دقيق ؛ لأن السبب البيئي الذي ركز عليه الدكتور يعد بعداً واحداً لا يكفي لتفسير اضطراب الصوفية في تحديد مفهوم التصوف .

وليس من الإنصاف وصف هذه التعريفات بأنها خاطئة ، وإنما يمكن وصفها بأنها ناقصة ، لا تصور إلا جزءًا من الحقيقة ، ولا تمثل إلا جانبًا خاصًا تركز عليه الاهتمام ، ويمكن تصنيف التعريفات إلى ما يلي [٥] :

أ - ما يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق ، قال الهروي : « واجتمعت

---

(١) - صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي ١٤/١ - ١٨ .

(٢) - انظر اصطلاحات الصوفية لابن عربي ، ص١٧ .

(٣) - المناظر الألهية ، ص١٧٠ - ١٧١ « وقد ذكر الجيلي قول بعض مشايخه أن الصوفي هو الله » .

(٤) - مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٤٢٣ .

(٥) - انظر : التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ، ص٤ - ٨ .

كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق » [(١)] ، وسئل أبو محمد الحريري عن التصوف فقال : « الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق دني » [(٢)] .

ب - ما يربطه بالنسك وصور العبادة ، وهو يعني العناية كلها بالجانب العملي المتمثل بالشعائر الدينية مع تحقق جوهرها الروحي ، مع ملاحظة الفرق بين الصوفي والزاهد « فكل صوفي زاهد وعابد ضرورة وليس كل زاهد وعابد صوفيًا بالضرورة » [(٣)] . ولما كان للصوفية ما مسالك خاصة في تهذيب النفس وملاحظة الخواطر وغير ذلك مما لا عهد لسلف الأمة به ، أرادوا أن تكون لهم خصوصية تميزهم عن الزهاد ، حتى صرح السهروردي قائلا : « التصوف الفقر ، والزهد غير الفقر ، والتصوف غير الزهد ، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيًا وإن كان زاهداً أو فقيراً » [(٤)] .

وهذا ما ارتضاه الدكتور عبد الحليم محمود وهو من أعلام الصوفية في القرن العشرين [(٥)] .

وابن الجوزي مع اعترافه بأن الصوفية من جملة الزهاد ، إلا أنه قرر أنهم انفردوا عن هؤلاء الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات ، ولذلك بحث الزهد في فصل والتصوف في فصل آخر [(٦)] .

---

(١) - منازل السائرين ، ص٢٩

(٢) - الرسالة القشيرية ، ص ٢٨٠، الاعتصام ٢٠٧/١ .

(٣) - التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ، ص٦ .

(٤) - عوارف المعارف ، ص٥٤ .

(٥) - أبحاث في التصوف ، ص١٦١ - ١٦٢ .

(٦) - تلبيس إبليس ، ١٦١ .

لذا يجب علينا أن نميز بين الزهد الإسلامي الصحيح والتصوف ، فإن الزهد سمة أصيلة للإسلام ، نشأ من الكتاب والسنة ، أما التصوف فأمر طارئ غريب دخيل في الفكر الإسلامي ، ومع ذلك لم تظهر كلمة الزهاد في القرن الأول وأوائل القرن الثاني علمًا على طائفة [١] .

ج ـ ما يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ، وهو يولي عناية فائقة للجانب النفسي والعقلي في التصوف ، وإن شئت فقل إنه ينصب غالبًا على التجربة الصوفية في حد ذاتها . وهنا تختلط الكلمات المبهمة بغيرها ويكون الشطح ويظهر التفلسف الصوفي في أشد صوره . من ذلك قول أبي اليزيد البسطامي عندما سئل ما التصوف فقال : « صفة الحق يلبسها العبد » [٢] . وقال أبو بكر الشبلي : « التصوف شرك لأنه صيانة القلب من رؤية الغير ولا غير » [٣] هذه كلمات المتقدمين ، أما المتأخرين فقد ذكر الجيلي قول بعض مشايخه أن الصوفي هو الله [٤] ! !

وطريقة التقسيم هذه أحسن مخرج لمشكلة مفهوم التصوف ، وهي الطريقة التي سار عليها جمع من العلماء النقاد ، ولهذا لا نستطيع أن نعرف التصوف من غير ذكر الصوفي المتلبس بهذا النوع من التصوف أو ذاك ، أي أن تعريف التصوف يرتبط ارتباطًا موضوعيًا بالصوفي نفسه ، فالكلام على التعريف يلزم منه الكلام على صاحبه ، فالإمام الشاطبي قسم التصوف إلى قسمين رئيسين ، ثم فصل القسم الثاني على أربعة أضرب، وختم حديثه بقوله : « وثم أقسام أخر جميعها إلى فقه شرعي حسن في الشرع، وإما إلى ابتداع ليس بشرعي وهو قبيح في الشرع» [٥] .

---

(١) ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣/٦١، صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي ١/٢٠ ـ ٢٦.

(٢) ـ «النور من كلمات أبي طيفور» شطحات الصوفية ، ص١١٠ .

(٣) ـ كشف المحجوب ، ص ٢٣٤ .

(٤) ـ المناظر الألهية ، ص١٧١ . (٥) ـ الاعتصام ١/٢١٠ .

وكذا فعل الإمام ابن تيمية لما رأى تعدد المعاني لمفهوم التصوف واختلاف أحوال الصوفية في المعنى الواحد قال : « فلفظ الصوفي صار مشتركًا »[(١)] والمشترك : « هو اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا كالعين تطلق على العين الباصرة ، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق »[(٢)] ففي الاشتراك يتحد اللفظ ويتعدد المعنى على عكس الترادف[(٣)] . ولهذا الاشتراك اللفظي قال شيخ الإسلام : « فصارت المتصوفة تارة على طريقة أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم ، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم ، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة[(٤)] »[(٥)] .

والإمام الفخر الرازي الذي عد الصوفية فرقة من الفرق ، لم يجمعهم في بوتقة واحدة وإنما قسمهم إلى ستة فرق ، قال :

« اعلم أن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ ... »[(٦)] . ثم قال : وهم فرق : « ١ ـ أصحاب العادات . ٢ ـ أصحاب العبادات . ٣ ـ أصحاب الحقيقة . ٤ ـ النورية . ٥ ـ الحلولية . ٦ ـ المباحية »[(٧)] . ووصف

---

(١) ـ كتاب الصفدية ١/ ٢٧٠ .

(٢) ـ معيار العلم ، ص٥٢ .

(٣) ـ انظر : ضوابط المعرفة ، ص٥٣ ، عيون الحكمة ، ص٢٠ ، التعريفات ، ص٧٤، ضياء النجوم ، ص٤٠.

(٤) ـ يريد بالملاحدة: ابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني ومن على شاكلتهم من فلاسفة الوحدة الوجودية .

(٥) ـ كتاب الصفدية ١/ ٢٦٧، وحول تفصيل موقف ابن تيمية من الفكر الصوفي انظر: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، للدكتور أحمد البناني .

(٦) ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص١١٥ .

(٧) ـ المصدر نفسه ، ص١١٥ ـ ١١٧ باختصار .

بعضهم بأنهم « خير فرق الآدميين »[١] ، ووصف البعض الآخر بأنهم « الأشر من الطوائف ، وهم على الحقيقة على دين مزدك »[٢] .

وعندما يقرر صوفي كبير مثل الشيخ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق أن الصوفية مشارب وأقسام يصل بها الاختلاف إلى حد التناقض ، وأن التنوع يبلغ بهم إلى درجة يصعب فيها وضعهم في صف واحد . عندما يقوم بهذا التقسيم صوفي متمرس وعالم بحقائق القوم ، يكون لهذا التقرير دلالته ومكانته.

يقول زروق : « تعدد وجوه الحسن ، يقضي بتعدد الاستحسان ، وحصول الحسن لكل مستحسن ، فمن ثم كان لكل فريق طريق .

فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ، ومن نحا نحوه .

وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج في مدخله .

وللمحدث تصوف ، حام حوله ابن العربي في سراجه .

وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه .

وللمتريض تصوف ، نبه عليه القشيري في رسالته .

وللناسك تصوف ، حواه «القوت» و «الإحياء» .

وللحكيم تصوف ، أدخله الحاتمي في كتبه .

وللمنطقي تصوف ، نحا إليه ابن سبعين في تآليفه .

وللطبائعي تصوف ، جاء به البوني[٣] في أسراره .

وللأصولي تصوف، قام الشاذلي بتحقيقه. فليعتبر كل بأصله من محله»[٤] .

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ص١١٥ .

(٢) ـ المصدر نفسه ، ص١١٧ .

(٣) ـ أحمد بن علي البوني ت ٦٢٢هـ ، صاحب كتاب (شمس المعارف الكبرى) ومنبع أصول الحكمة.

(٤) ـ قواعد التصوف ص ٣٥ .

أليس هذا النص يعزز ما ذهبنا إليه من أن الوقوف على ماهية التصوف وحقيقة الصوفية أمر مشكل . . . لقد كانت كلمة الإمام الجويني دقيقة عندما قال عنهم : « لا حد لهم يعرف » [١] .

وإذا قررنا أن تفصيل القول في التصوف والصوفية ، وتقسيمهم إلى أقسام عدة هو المخرج الصحيح من الوقوف أمام صعوبة تحديد مفهوم خاص لمعنى التصوف . وبهذا نكون قد أنهينا مشكلة التعريف . وإذا ارتضينا هذا الحل ، فإن مسألة أخرى تحتاج إلى بحث وهي من اللوازم المترتبة على معنى التصوف ، وهي : إذا كان التصوف يجمع تحت مسماه هذا الشتات المتنوع إلى درجة التناقض والتضاد في الأفكار والمفاهيم والعقائد . فكيف أمكن جمعهم تحت هذا المسمى «التصوف» و «الصوفية» ؟

وبعبارة أخرى : ما هو القاسم المشترك والخيط الرفيع الذي يتخلل جميع طوائف الصوفية مهما تباعدت مذاهبهم ، بحيث يمكن أن نعده الأصل المتفق عليه عند جماهير الصوفية ، ولكي تتضح الصورة أسوق المسألة مع الشواهد الصريحة فأقول :

ما هو القاسم المشترك بين الجنيد البغدادي الذي يقول فيه مؤرخ الصوفية أبو عبد الرحمن السلمي (٤٢٧هـ) : « وهو من أئمة القوم وسادتهم مقبول على جميع الألسنة » [٢] - وبين تلميذه الحلاج (الحسين بن منصور) الذي يقول فيه السلمي : « رده أكثر المشايخ ، ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدمٌ في التصوف » [٣] .

وما هو القاسم المشترك بين أبي حامد الغزالي الصوفي الشهير ، وبين

---

(١) - نقد الطالب لزغل المناصب ، ص١٦٦ .

(٢) - طبقات الصوفية ، ص١٥٥ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص٣٠٧ - ٣٠٨ .

الصوفي عبد الحق ابن سبعين الذي ينتقص طريقة الغزالي وينعى عليه فيقول : «وأما الغزالي فلسانٌ دون بيان ، وصوتٌ دون كلام ، وتخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد . . . والحق عزيز اعتز عليه وعلى من ذكر قبل ، فكلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم ، ولم يأت بفائدة ولا دل عليها »[١] .

ويحكي ابن عربي عن أحد شيوخه في طريق التصوف ، وهو أبو عبد الله القبرفيقي ، فيقول عنه كان « من كبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس وكان معتزليًا »[٢] .

فكيف يجتمع خصم المعتزلة ابن عربي مع شيخه المعتزلي وكلاهما متصوف.

وإذا ذهبنا نتتبع انتماءات الصوفية فإننا نجد الصوفي الأشعري كالغزالي ، والصوفي الشيعي كصدر الدين الشيرازي[٣] ، والصوفي المنطقي كابن سبعين[٤] ، والصوفي الفلسفي[٥] ، والصوفي المعتزلي ، والصوفي العامي[٦] ، والصوفي المجذوب أو المعتوه[٧] ، والصوفي الحلولي والصوفي الزنديق والصوفي الصالح . . . فما هو الأمر الجامع لهذا الخليط غير المتجانس ؟ وهل يمكن أن تجتمع هذه الفوضى الفكرية تحت مسمى واحد ، وهو «التصوف» ويطلق على كل واحد منها «صوفي» ؟

والجواب على ذلك : أن القاسم المشترك بين جميع الصوفية هو اتفاقهم على مصدر المعرفة ، فإذا كان أهل السنة يتمسكون بالكتاب والسنة ، والفلاسفة يرون

---

(١) ـ بد العارف ، ص١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٢) ـ الفتوحات المكية ٤٥/٣ .

(٣) ـ موقف العقل ٨٧/٣ ، ١٨٦ ، ١٧١، ١٧٥ وما بعدها .

(٦،٥،٤) ـ قواعد التصوف ، ص٣٥ .

(٧) ـ انظر : نماذج كثيرة للمجذوبين والمخبولين الذين عدهم الشعراني من كبار الأولياء ، في الجزء الثاني من كتابه : لواقع الأنوار .

العقل هو مصدر المعرفة فإن الصوفية يجعلون الذوق والحدس ، أو الكشف والإلهام مصدر المعرفة الحقيقية أو العلم اليقيني ، خصوصًا إذا كان الموضوع الذات الإلهية ؛ وذلك لأن الذات الإلهية عندهم (خاصة الصوفية الفلاسفة) تدرك إدراكًا مباشراً (١) .

لقد كتب فاطر السماوات والأرض صورة العلم في اللوح المحفوظ ، وسطر فيه حقائق الأشياء كلها ، وقلبُ العبد كالمرآة أمام هذا اللوح ، فإذا ما جلى وأزيل منه صدأ الشهوات ، والعوائق أصبح قابلاً لانعكاس حقائق اللوح المحفوظ عليه ، فتفجر فيه العلوم والمعارف ، ويستغني عنه الاقتباس من الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض . كما يقول أبو حامد الغزالي (٢) .

ويقول ابن عربي : « العلم هو درك المدرك على ما هو عليه في نفسه ، إذا كان دركه غير ممتنع ، وأما ما يمتنع دركه فالعلم به هو لادركه، كما قال الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك ، فجعل العلم بالله هو لادركه . . . ولكن لا دركه من جهة كسب العقل، كما يعلمه غيره ، ولكن دركه من جوده وكرمه ووهبه، كما يعرفه العارفون أهل الشهود » (٣) .

والصوفية وهم يختارون الكشف والإلهام أو الذوق والحدس مصدراً للمعرفة، لا ينكرون قيمة المصادر الأخرى للمعرفة ، بل يعترفون ـ ولو نظريًا ـ بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود معينة من المعرفة لكن ميادين المعرفة أوسع من أن تكون كافية فيها ، فيما قدمته من معرفة (٤) .

---

(١) ـ صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي ٦٢/١ .

(٢) ـ إحياء علوم الدين ٢١/٣ .

(٣) ـ الفتوحات المكية ٩١/١ ـ ٩٢ .

(٤) ـ مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، ص٢٣٤ .

ولما اتفق الصوفية على مصدر المعرفة ، اتفقوا كذلك على الوسيلة الموصلة لتلك المعرفة ، وهي : التأمل الباطني ، والرياضة القلبية ، والمجاهدة الروحية ، قال الفخر الرازي : « حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية » [(١)] .

* * *

٢ ـ كمال العبودية : ومما لم يوفق فيه المصنف ، موافقته للصوفية في أن كمال العبادة تستدعي « الإقبال عليها بأتم الوجوه لا إلى نيل الثواب ولا إلى شيء من الأشياء سوى الله تعالى » .

وهو بهذا الإقرار ينطلق من مقالة الصوفية المشهورة : ما عبدناك خوفًا من نارك ولا طمعًا في جنتك ، وإنما عبدناك حبًا فيك [(٢)] ، كما ينسب [(٣)] لرابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) . يقول الشرنوبي : وإخلاص المحبين هو العمل لله إجلالاً وتعظيمًا ؛ لأنه تعالى أهل لذلك ، لا لقصد شيء مما ذكر . كما قالت رابعة العدوية :

كلهم يعبدوك من خوف نار ... ويرون النجاة حظًا جزيلاً
أو بأن يسكنوا الجنان فيحظوا ... بقصور ويشربوا سلسبيلا
ليس لي بالجنان والنار حظ ... أنا لا أبتغي بحبي بديلاً [(٤)]

---

(١) ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص١١٥ .

(٢) ـ الروض الفائق ، ص١١٧ ، وانظر حول هذا المبدأ كتاب «قوت القلوب» ٢/ ٥٠ وما بعدها .

(٣) ـ ينسب لرابعة العدوية كلمات وأشعار في الحب الإلهي من غير أسانيد ، ومن النقاد القدامى والمعاصرين من يشكك في صحة نسبة هذه النصوص وغيرها لرابعة . انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٩٤/١ ، سير أعلام النبلاء ٢٤٢/٨ ـ ٢٤٣، تاريخ الأدب العربي ، د . عمر فروخ ١٢٩/٢ ـ ١٣٠ ، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ص٦٦ ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٠٧/٣ ـ ٢١٠ .

(٤) ـ شرح الحكم العطائية ، ص٢٣ .

ومما لا شك فيه أن المحبة أساسٌ من أسس العبودية الحقة ، وأن التوجه إلى الله بالخوف والخشوع أو الرجاء من دون المحبة رهبانية لا يعرفها الإسلام . كما أن الاقتصار على المحبة في العبادة وطرح الخوف من العاقبة المخزية ، وعدم اعتبار الرجاء والعاقبة المنجية خروج عن هدي الكتاب والسنة كذلك . وإنما الصحيح الذي نص عليه مئات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أن يعبد الله سبحانه وتعالى بالحب والخوف والرجاء . وهذا هو التوازن والاعتدال الذي جاء به الشرع والذي يوافق الفطرة الإنسانية السوية ؛ ولهذا قال السلف : « من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق ، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري »[١] .

ومعلوم في الدراسات التربوية أن عواطف الإنسان في عمومها تنقسم إلى ثلاثة أقسام[٢] :

أ - عواطف دافعة : كالرجاء والأمل .

ب - عواطف رادعة : كالخوف والرهبة .

ج - عواطف ممجدة : كالحب والإعجاب والتقديس .

والنفس الإنسانية المتكاملة من سارت مع هذه العواطف جميعًا باتزان وتوافق من غير إغفال أو طرح لأحد هذه الانفعالات .

ولما اكتفى بعض الصوفية بالمحبة والعشق ؛ وأغفلوا جانب الخوف والرجاء ، وقعوا في محاذير شرعية، فنطقوا بكلمات ظاهرها الكفر الصريح ، بل جرهم هذا الغرور إلى أن وقعوا في الحلول ، وتطور بهم الأمر حتى تولد عن ذلك نظريات فلسفية في الاتحاد ووحدة الوجود ، والمساواة بين عقائد الكفر وحقائق الإيمان[٣] .

---

(١) - العبودية ، ص١٢٨ .

(٢) - انظر التفصيل في كتاب «منهج تربوي في يد القرآن الكريم» للدكتور محمد سعيد رمضان .

(٣) - انظر : نظرية الاتصال عند الصوفية ، ص١٤٤ ، العبودية ، ص١٢٨ وما بعدها .

يقول فريد الدين العطار : « العاشق من لا يفكر لحظة في العاقبة ، إنما يكون غارقًا في النار كبرق الدنيا ، ولحظة لا يعرف الكفر ولا الدين كما لا يعرف ذرة من شك أو يقين »[(١)] .

ويقول أيضًا : « كل من له قدم في العشق راسخة ، قد تخطى الكفر والإسلام معًا ، العشق يفتح لك بابًا نحو الفقر ، والفقر يظهر لك طريقًا صوب الكفر ، وللعشق قرابة بكفرك ، وكفرك هو لب فقرك ، وإن ضاع منك الكفر والإيمان ، فمعنى هذا أن جسدك قد فني وأن روحك قد فاضت . بعد ذلك تكون خليقًا بهذا العمل ، إذ لابد لهذه الأسرار من رجل ، فسر في الطريق كالرجال ، ولا تخف ، وتخل عن الكفر والإيمان ولا تخف »[(٢)] .

وقد لاحظ الإمام ابن رجب الحنبلي ظاهرة المبالغة في دعوى المحبة وما ترتب عليها من ويلات تورط بها كثير من الأدعياء ، بين ما كان عليه السلف الأوائل وما صار إليه من تنكب الصراط المستقيم ، فقال :

« كان حال العلماء الربانيين كالحسن وسفيان وأحمد وغيرهم يظهر عليهم الخوف ولوازمه ، ويكثر كلامهم فيه ، ويقل كلامهم في المحبة وظهور آثارها عليهم أيضًا ، حتى حذر طوائف من العلماء ممن يكثر دعوى الشوق والمحبة بغير خوف ، لما ظهر فيهم الشطح والدعاوى ، بل والإباحة والحلول وغير ذلك من المفاسد »[(٣)] .

وقد يتساءل القارئ ما هو المسوغ الذي دفع الصوفية للتشبث في هذا المبدأ «المحبة» وطرح ما سواه ؟

---

(١) ـ منطق الطير، المقالة التاسعة والثلاثون، في وصف وادي العشق (٣٣١٣ ـ ٣٣٣٤) ، ص٣٦٦.

(٢) ـ المصدر نفسه ، المقالة الرابعة عشر (١١٣٣ ـ ١١٥٨) ص٢١٨ .

(٣) ـ استنشاق نسيم الأنس ، ص١٣٢ .

والجواب على ذلك : أن كل من خالف الشريعة لا يخرج من الوقوع في أحد أمرين إما شبهة عقلية أو شهوة نفسية ، أو اجتماع الاثنين فيه ، والذي يظهر لي أن كثيراً من هؤلاء وخاصة المتقدمين منهم ، صادقين في مقاصدهم لكن الشبهات المتحكمة في عقولهم جعلتهم يسيؤون فهم النصوص ، وقد بسط الإمام ابن القيم هذا المبحث في المدارج [(١)] فأفاد وأجاد . ولشيخ الإسلام فيه كلامٌ نفيس في مواضع من كتبه [(٢)] .

ونكتفي في هذا العرض بذكر شبهة واحدة كنموذج لسوء الفهم للنصوص الشرعية من قبل هؤلاء الصوفية .

أصل هذه الشبهة أن بعض الصوفية يظنون أن إرادة الثواب وما أعده الله للمؤمنين في الدار الآخرة شيء ، وإرادة الله شيء آخر ، ويقولون يجب أن يكون مطمع المؤمن في إرادة الله لا إرادة ما سواه كالجنة وما فيها من نعيم .

ومثال ذلك ما ذكر عن الشبلي أنه سمع قارئًا يقرأ ﴿ منكم من يُريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ﴾[(٣)] فصرخ وقال : أين من يريد الله . قال شيخ الإسلام معلقًا على كلام الشبلي : « فيُحمد منه كونه أراد الله ، ولكن غلط في ظنه أن الذين أرادوا الآخرة ما أرادوا الله. وهذه الآية في أصحاب النبي ﷺ الذين كانوا معه بأحد ، وهم أفضل الخلق ، فإن لم يريدوا الله أفيريد الله من هو دونهم كالشبلي وأمثاله ؟ ! » [(٤)] .

وعلق ابن القيم على كلام الشبلي قائلاً : « وقد غلط من قال : فأين من

---

(١) ـ مدارج السالكين ٧٥/٢ ـ ٨٤ .

(٢) ـ الاستقامة ١٠٤/٢ وما بعدها ، مجموع الفتاوى ٢٤٠/١٠ وما بعدها .

(٣) ـ سورة آل عمران ، الآية (١٥٢) .

(٤) ـ الاستقامة ١٠٦/٢ .

يريد الله ؟ فإن إرادة الآخرة عبارة عن إرادة الله تعالى وثوابه . فإرادة الثواب لا تنافي إرادة الله »[(١)] .

وأوضح ابن القيم التصور الخاطئ لدى بعض الصوفية عن معنى الجنة، قال: « والتحقيق أن يقال : الجنة ليست اسمًا لمجرد الأشجار والفواكه ، والطعام والشراب ، والحور العين ، والأنهار والقصور . وأكثر الناس يغلطون في مسمى الجنة . فإن «الجنة» اسم لدار النعيم المطلق الكامل . ومن أعظم نعيم الجنة : التمتع بالنظر إلى وجه الله الكريم ، وسماع كلامه ، وقرة العين بالقرب منه وبرضوانه. فلا نسبة للذة ما فيها من المأكول والمشروب والملبوس والصور إلى هذه اللذة أبداً . فأيسر يسير من رضوانه : أكبر من الجنان وما فيها من ذلك . كما قال تعالى ﴿ ورضوان من الله أكبر ﴾[(٢)] وأتى به منكراً في سياق الأثبات . أي أيُّ شيء كان من رضاه عن عبده فهو أكبر من الجنة »[(٣)] واسترسل بذكر الأدلة ، ثم انتقل إلى الحديث عن معنى النار ولوازمها وأشبع الموضوع بحثًا ودرسًا .

* * *

٣ ـ أقسام التوحيد : قال المصنف : « واعلم أن التوحيد عند العامة عبارة عن نفي الألوهية عما سوى الله وحده ، على ما هو مدلول كلمة التوحيد ، وأما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد إلا وجود الله تعالى وحده ، وهو توحيد العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد . . . . » .

وهذا التقسيم للتوحيد ليس جديداً ، وقد أخذه المصنف من الإمام الغزالي

---

(١) ـ مدارج السالكين٢/٨٢ .

(٢) ـ سورة التوبة ، الآية (٧٢) .

(٣) ـ مدارج السالكين ٢/٨٠ .

حيث قسم التوحيد إلى أربعة مراتب ، قال : فالرتبة الأولى من التوحيد : هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله ، وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين والثانية : أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام . والثالثة : أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد ؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضًا ، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا بالتوحيد كان فانيًا عن نفسه في توحيده ، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق »[(١)] .

فالمصنف أسقط النوع الأول ، الذي سماه الغزالي توحيد المنافقين ، ووافق الغزالي في النوع الثاني «توحيد العوام» ، لكن عبارة العلاء البخاري أدق وأعم، ثم تجاوز النوع الثالث . واتفق مع الغزالي تمام الاتفاق في اعتبار الفناء عن شهود سوى الله أسمى أنواع التوحيد ، وهو الذي سماه الغزالي توحيد الصديقين وسماه العلاء البخاري توحيد العارفين .

والمصنف هنا لا ينكر أو يعترض على التوحيد الحق الذي هو إفراد الله بالعبودية دون سواه . وإنما يري أن الكمال هو هذا وزيادة ، والزيادة هي الفناء عن مشاهدة غير الله حتى النفس التي تمارس الفناء يجب أن تغيب عن الوعي لكي لا يبقى إلا الله .

ولاشك أن هذا الكلام مجانب للصواب ، وإنما الحق هو أن يفنى المسلم عن إرادة ما سوى الله ، بحيث لا يحب إلا الله ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب غيره. وهذا هو فناء الكاملين من الأنبياء والأولياء، فإنهم قاموا بالواجبات على أتم وجه وهم في كامل وعيهم وإدراكهم[(٢)] .

---

(١) ـ انظر : إحياء علوم الدين ٢٤٥/٤ . (٢) ـ انظر : العبودية ، ص١٤٥ .

أما الفناء الشهودي ، فهو فناء الناقصين الذي لم يعهد إلا بعد جيل الصحابة ، قال شيخ الإسلام : « وهذا الفناء كله فيه نقص ، وأكابر الأولياء ، كأبي بكر وعمر والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، لم يقعوا في هذا الفناء ، فضلاً عمن هو فوقهم من الأنبياء . وإنما وقع شيء من هذا بعد الصحابة . . . والصحابة رضي الله عنهم كانوا أكمل وأقوى وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم ، أو يحصل لهم غشي أو صعق أو سكر أو فناء أو وله أو جنون »[1] .

* * *

(١) ـ المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .

القسم الثاني

تحقيق الكتاب

المطلب الأول

توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه

من المقطوع به ـ عند التحقيق ـ أن رسالة «فاضحة الملحدين» من تصنيف علاء الدين البخاري ، إلا أن الرسالة نسبت خطأ إلى الإمام سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة (٧٩١هـ) شيخ العلاء البخاري .

فقد جاء ذكر هذه الرسالة في فهرس مخطوطات مكتبة طبقو سراي ، تحت رقم (٥١٠٦) بعنوان «رد الفصوص» للتفتازاني .

كما جاء ذكرها في فهرس مخطوطات مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ ، بعنوان «رسالة التفتازاني، وهو العلامة مسعود ابن عمر بن عبد الله التفتازاني الهروي ، . . . . ، في الرد على بعض مواضع من فصوص الحكم لابن عربي» .

كما جاء ذكرها في فهرس مخطوطات مكتبة برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) وفيها ما يدل نسبتها إلى السعد التفتازاني .

وقد طبعت هذه الرسالة في استانبول سنة (١٢٩٤هـ) منسوبة للتفتازاني ، بعنوان «رسالة في وحدة الوجود لسعد الدين التفتازاني » .

وإلى جانب هذه النسبة الخاطئة للرسالة إلى غير صاحبها ، فإن فهارس علمية أخرى أصابت في عزو الرسالة لمؤلفها الحقيقي .

منها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ، تحت رقم (٢١١ عقيدة) ، وهي مصورة عن النسخة الخطية في مكتبة

الأوقاف العامة في بغداد ، تحت رقم (١/ ٦٨٠٠ مجاميع) ، وباسم «رد على كتاب فصوص الحكم لابن عربي » لمؤلفه محمد بن محمد البخاري الحنفي [١] .

ومنها نسخة في الكتبخانة الخديوية ، ضمن مجموعة رقم (٧٧) عنوانها : «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» لعلاء الدين البخاري [٢] .

ومنها نسخة في مكتبة برلين، تحت رقم (٢٨٩١) بعنوان «فاضحة الملحدين في الرد على العارف بالله محي الدين» المؤلف علاء الدين محمد البخاري [٣] .

ومنها نسخة في مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢، من ورقة ٦٩ ـ ٩٧، بعنوان «رسالة البخاري في الرد على الوجودية».

ومنها نسخة في معهد المخطوطات ، تحت رقم (عمومية ٣٤٤٥) بعنوان «رسالة في الرد على كتاب الفصوص لابن عربي» تأليف : علاء الدين البخاري .

وبناءً على ما سبق فالرسالة إما أن تكون للعلاء البخاري أو لشيخه السعد التفتازاني ، والبراهين تشهد أنها للبخاري ، وأن تلك العبارات التي وردت في بعض المخطوطات والتي جاءت في طبعة استانبول ، وجاء فيها ذكر اسم التفتازاني ، مقحمة من النساخ أو عند طباعتها ، إما سهواً أو قصداً [٤] .

أما الأدلة على أنها للعلاء البخاري ، فهي :

(١) تنفير العلاء البخاري من كتب ابن عربي وتكفيره، والمبالغة في الحط عليه ، كما علم مما سبق، وهذا أمر مشتهر عنه بين العلماء، الأمر الذي لم يشتهر عن التفتازاني .

---

(١) ـ انظر : فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف في بغداد ٥٤٦/٢ .

(٢) ـ انظر : فهرس الكتبخانة الخديوية ٥٦٦/٢ .

(٣) ـ انظر : فهرس مكتبة برلين ٤١ .

(٤) ـ انظر : مقالات الكوثري ، ص٣٤١ .

(٢) لم ينسب أحد ممن ترجم للتفتازاني إليه رسالة في الرد على فصوص الحكم ، بينما نسبوا ذلك إلى العلاء البخاري . فقد نسب إليه هذه الرسالة الإمام السخاوي في الضوء اللامع ، مشيراً إلى سبب ومكان وزمان تأليفه هذه الرسالة ، وبعض العلماء الذين قرؤوها عليه ، حيث قال : «ثم بعد ذلك (أي بعد مجلس المناظرة بينه وبين البساطي) سنة أربع وثلاثين أو قبلها تحول إلى دمشق فقطنها ، وصنف رسالته «فاضحة الملحدين» بين فيها زيف ابن عربي، وقرأها عليها شيخنا العلاء القلقشندي هناك في شعبان سنة أربع وثلاثين، ثم البلاطنسي وآخرون»[١] .

وقال في ترجمة علي بن أحمد أبو الفتوح القلقشندي:«ولازم العلاء البخاري وقرأ عليه رسالته المدعوة «فاضحة الملحدين» وأذن له في إقراءها»[٢] .

وقال في ترجمة محمد بن عبد الله الشمس البلاطنسي : «ولازم العلاء البخاري في المطول وغيره ، وأخذ عنه رسالته الفاضحة»[٣] .

وذكر السخاوي جهود تلاميذ العلاء البخاري في تدريس رسالته «فاضحة الملحدين» وهذا يؤكد تأكيداً كبيراً نسبت الرسالة إليه ، حيث بدأت الرسالة تدخل في سماعات العلماء ، ويكون لها أسانيد متعددة ، ومن ذلك :

ما ذكره في ترجمة إبراهيم القطبي ، قال : قرأ على البلاطنسي رسالة شيخه العلاء البخاري فاضحة الملحدين[٤] .

وجاء في ترجمة علي بن محمد المعروف بابن أبي اليمن : قرأ على البلاطنسي كتاب شيخه العلاء البخاري في الرد على ابن عربي »[٥] .

---

(١) ـ انظر : الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٢) ـ الضوء اللامع ١٦٢/٥ .

(٣) ـ المصدر نفسه ٨٦/٨ .

(٤) ـ المصدر نفسه ٩٠/١ .

(٥) ـ الضوء اللامع ١٢/٦ .

وفي ترجمة محمد بن أحمد المعروف بابن حامد ، قال السخاوي : « وقابل مع العلاء القلقشندي ناصحة الموحدين لشيخه العلاء البخاري » [١] .

كما نسب إليه هذه الرسالة برهان الدين البقاعي [٢] ، ونقل منها نصوصًا مطابقة لما بين يدينا من نسخ .

ونسب الرسالة للبخاري كذلك كل من صاحب كشف الظنون ، وهدية العارفين باسم «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» [٣] .

وقال ابن طولون في ترجمته : « وصنف الرسالة المسماة بفاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» [٤] .

(٣) ومن الأدلة القاطعة على أن الرسالة من تصنيف العلاء البخاري ، ماجاء في هذه الرسالة، سواء المنسوبة إلى البخاري أو التفتازاني، ما نصه:ثم إن إخواني في الدين ، وأعواني على نصرة الإسلام والمسلمين كثيراً ما يلتمسون مني رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية، لا بقواطع النصوص، لرد هؤلاء الملاحدة بالإلحاد كل حكم منصوص ، . . . وكان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير بعض العوائق والمعاذير، إلى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة[٥]، بدمشق المحروسة لتحرير رسالة مترجمة بفاضحة الملحدين وناصحة الموحدين ...» [٦] .

---

(١) ـ المصدر نفسه ٨٤/٧ .

(٢) ـ انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ، ص٣٧ .

(٣) ـ انظر : كشف الظنون ١٢١٥/٢ ، هدية العارفين ١٩١/٢ .

(٤) ـ انظر : المعزة فيما قيل في المزّة ، ص٤٩ .

(٥) ـ انظر : ص ٣٤٣.

(٥) ـ انظر : ورقة ٩/أ من هذه الرسالة ، المسماة بـ «رد الفصوص» المنسوبة للبخاري ، وهي نسخة أوقاف بغداد ، وقد رمزت إليها بالحرف «ق» . وانظر : ورقة ٨/أ من الرسالة المسماة بـ «كتاب فاضحة الملحدين في الرد على العارف بالله محي الدين» المنسوبة للتفتازاني ، وهي نسخة برلين وقد رمزت لها بالحرف «ب» . وجاء في نسبتها للتفتازاني كذلك في مطبوعة استانبول ، ص١٠ ، والنسخة الأزهرية ، ورقة ٧٥/أ في كلتيهما ذكر النص أعلاه .

ففي هذا النص دليلان على أن الرسالة من تأليف علاء الدين البخاري :

الأول : أنها ألفت في دمشق ، ومعلوم من ترجمة الإمامين أن الذي رحل إلى دمشق منهما هو العلاء البخاري . وهذا أمر ثابت عنه ، بخلاف التفتازاني ، فإنه لم يثبت عنه أنه رحل إليها ، ولا ذكر أحد ممن ترجم له ذلك .

والثاني : أنه جاء في النص تسمية الرسالة بـ «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» وهي رسالة نسبها من تصدى لترجمة الإمامين إلى العلاء البخاري ؛ لا إلى التفتازاني .

(٤) ومن الأدلة القاطعة كذلك على إثبات نسبت المخطوط للعلاء البخاري الجملة التي جاءت في النسخة البغدادية وسقط من بقية النسخ وهي قول المصنف : «ونحن كما قال ختم الراسخين في العلم سعد الملة والدين التفتازاني تغمده الله تعالى برحمته » ، مما يدل على أن كاتب الرسالة غير التفتازاني .

* * *

المطلب الثاني

تحقيق عنوان الكتاب

المصادر التي ترجمت للعلاء البخاري ، والتي تناولت ذكر مؤلفاته ، نصت على أن كتابه الذي نقض فيه فصوص ابن عربي يسمى «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» ، لكن بعض المصادر يكتفي بذكر الشطر الأول أو الثاني من الكتاب، فيقولون كتاب «فاضحة الملحدين»، وأحيانًا كتاب «ناصحة الموحدين»، وأحينًا يتصرف النساخ في العنوان فيختصره كما هو مثبت على غلاف مخطوطة مكتبة الأوقاف العامة في بغداد بعنوان «رد الفصوص» ، وأحيانًا يكون التصرف بطريقة أخرى كما هو الحال في نسخة برلين ، فقد كتب في أعلى الورقة الأولى الصفحة اليمنى ، «كتاب فاضحة الملحدين في الرد على العارف بالله محي الدين قدس سره» .

ويظهر أن هذه العنوان بخط صاحب الحاشية وهو أبو بكر أحمد بن داوود النقشبندي ، وذلك أن الخط الذي كتب عنوان الرسالة مخالف لخط المتن ، ومشابه لخط صاحب الحاشية النقشبندي ، والقرينة الثانية التي ترجح أن كاتب العنوان هو صاحب الحاشية النقشبندي ، أن الحاشية رسالة في الدفاع عن ابن عربي والرد على العلاء البخاري وقد سماها مؤلفها - النقشبندي - «كتاب الحق المبين خطأ من خطّأ العارفين» . وغير معقول أن يكون العلاء البخاري الذي يكفر ابن عربي أن يسميه العارف بالله وأن يقول فيه قدس سره ، مما يدلك على أن كاتب العنوان النقشبندي أو أحد محبي الشيخ ابن عربي ، ويلاحظ أن في كلا العنوانين يوصف ابن عربي بالعارف ، عنوان فاضحة الملحدين وعنوان الرد على الفاضحة التي وضعها النقشبندي .

والعلاء البخاري ليست له إلا رسالة واحدة في نقض فصوص الحكم ، وهي فاضحة الملحدين ، لكن في كتاب هدية العارفين[١] ، ومعجم المؤلفين [٢] ، أن له بجانب هذه الرسالة رسالة أخرى هي : «رسالة في الرد على الوجودية وفصوص الشيخ الأكبر وأمثاله» .

والظاهر أنهما جعلا رسالته «فاضحة الملحدين» رسالتين ، فباعتبار عنوانها جعلاها رسالة ، وباعتبار مضمونها ومحتواها جعلاها رسالة أخرى ، وفي الواقع الرسالة واحدة .

* * *

(١) - هدية العارفين ٢/١٩١ .

(٢) - معجم المؤلفين ١١/٢٩٤ .

المطلب الثالث

وصف النسخ المخطوطة

اعتمد في تحقيق النص المخطوط على ثلاث نسخ :

١ ـ الأولى : نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ، تحت رقم (٢١١ عقيدة) ، وهي مصورة عن النسخ الخطية من مكتبة الأوقاف العامة في بغداد ، تحت رقم (٦٨٠٠/١ مجاميع) ، وباسم «رد على كتاب فصوص الحكم لابن عربي» ، لمؤلفه : محمد بن محمد البخاري الحنفي [١] .

وهي تقع في (٤٨) ورقة ، وعدد أسطر كل صفحة (٢٤ ـ ٢٥) سطراً ، وفي كل سطر (٨ ـ ٩) كلمات تقريبًا . كتبت بخط نسخ واضح مقروء . وقد حدد العلاء البخاري في آخر المصنَّف تاريخ انتهائه من كتابته ، حيث قال في ختام الورقة الأخيرة : فرغ من تأليفه العبد العاصي الراجي عفو ربه الباري محمد بن محمد الحنفي البخاري ـ تاب الله عليه وغفر له ولوالديه ـ يوم الجمعة سلخ رجب المعظم من شهور سنة أربع وثلاثين وثمانمائة .

ولم يرد في هذه النسخة إشارة إلى شخص الناسخ ، وورد فيها تاريخ نسخها سنة (١١٦٥هـ) .

وقد رمزت إلى هذه النسخة بالحرف «ق» .

٢ ـ النسخة الثانية : وهي نسخة مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ .

---

(١) ـ انظر فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف في بغداد ٥٤٦/٢ .

ويقع المخطوط في (٢٧) ورقة ، من ورقة (٦٩ - ٩٧) ، بعنوان «رسالة البخاري في الرد على الوجودية» ، وعدد أسطر كل صفحة (٢٥) سطراً ، وفي كل سطر (١١) كلمة . وهي بخط نسخ واضح مقروء ، وفي حواشيها تصويبات واستدراكات وتوضيحات قيمة . وليس فيها ما يشير إلى ناسخها وإلى تاريخ النسخ .

وقد رمزت إلى هذه النسخة بالحرف «ز» .

وقد جاء ذكر هذا المخطوط في فهرس مخطوطات مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ ، وهو نفس الرقم المشار إليه آنفًا ، ولكنه في هذه المرة نُسبت الرسالة إلى السعد التفتازاني ، والصفحة الأولى منه جاءت في المقدمة . . . بعد الصلاة على النبي ﷺ . . «وبعد : فيقول الفقير إلى الله مسعود بن عمر التفتازاني . . . » .

وقد كتب الناسخ في هامش الورقة الأولى تنبيهًا إلى أنه يمتلك نسخة أخرى منسوبة لمحمد بن محمد البخاري . ولعل هذا السبب جعل الرسالة تأخذ عنوانين .

٣ - النسخة الثالثة : في مكتبة باريس ، تحت رقم (٢٨٩١) بعنوان «فاضحة الملحدين في الرد على العارف بالله محيي الدين» المؤلف : علاء الدين البخاري .(١)

وبهامش الكتاب عنوان «الحق المبين خطأ من خطّأ العارفين» كتبه أبو بكر بن أحمد بن داود النقشبندي . وهو عنوان لرسالة في الاعتراض على «فاضحة الملحدين» ، والذب عن ابن عربي .

وقد سقط من هذه النسخة مسألة إيمان فرعون . هي بخط تعليق ممتاز ، وتحتوي الصفحة على (١٧) سطراً ، وفي السطر (١٦) كلمة ، وليس فيها ما يدل على شخص الناسخ أو تاريخ النسخ .

وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف «ب» .

---

(١) - انظر فهرس مكتبة برلين ص /٤١ .

٤ ـ النسخة الرابعة : وهي مطبوعة في استانبول سنة (١٢٩٤هـ) منسوبة للتفتازاني ، بعنوان «رسالة في وحدة الوجود» لسعد الدين التفتازاني ، وهي بعينها رسالة «فاضحة الملحدين» لعلاء الدين البخاري ، فالكلام فيها متطابق من أول الرسالة إلى آخرها ، وهي قليلة الأخطاء والسقط ، لذا اعتمدتها في المقابلة والتحقيق كبقية النسخ ، لاسيما أنها تساعد على فك بعض إشكالات الرسالة .

وقد رمزت إلى هذه النسخة بالحرف «ط» .

* * *

المطلب الرابع

منهج التحقيق

وقد كان منهجي في التحقيق ما يلي :

(١) لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلامذته كي أجعلها أصلاً ، لجأت إلى طريقة التلفيق بين النسخ المعتمدة ، فأثبت النص مصححًا ومضبوطًا ، باختيار النص الصواب والأصوب من بين تلك النسخ، والإشارة إلى الفروق في النسخ في الهامش ، وقد أهملت الإشارة إلى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضي على الصحابة ، والثناء على العلماء .

(٢) عزوت الآيات القرآنية الواردة في الرسالة إلى سورها ، مصحوبة بذكر أرقامها .

(٣) خرجت الأحاديث، مصحوبة ببيان درجتها من الصحة والضعف وغير ذلك.

(٤) عزوت الأبيات الشعرية والأمثال الأدبية إلى مصادرها .

(٥) عزوت أقوال العلماء إلى مصادرها ، قدر ما تيسر لي .

(٦) عرفت بالفرق والمذاهب الوارد ذكرها في الكتاب .

(٧) ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا المشاهير .

(٨) علقت على المباحث الكلامية والعقدية وغيرها من المباحث المهمة .

(٩) شرحت المصطلحات الصوفية الوارد ذكرها في الكتاب مبينًا ـ قدر الإمكان ـ جهود ابن عربي في تطوير هذه المصطلحات ، وخصوصيتها في مذهبه . كما شرحت المصطلحات المنطقية والفلسفية .

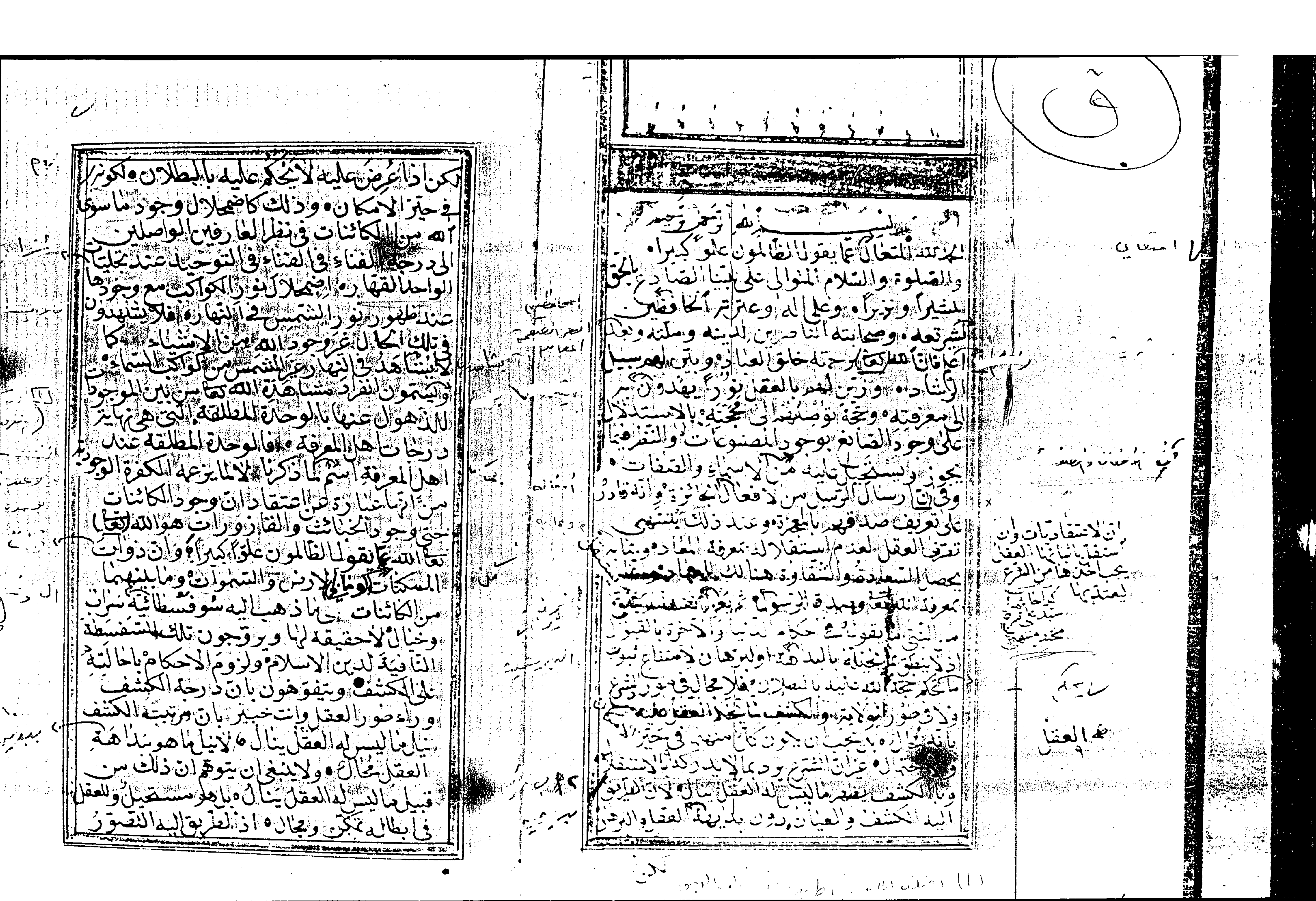
(١٠) شرحت المفردات اللغوية المبهمة والغريبة .

(١١) لما كان المصنف كثير النقل عن شرح المقاصد للسعد التفتازاني ، مع تصرفه في النقل دون أن ينبه إلى ذلك ، لذا فقد كررت الإشارة إلى هذا النقل في أماكن قد تكون متقاربة ؛ لاختلاط كلام السعد بكلام المصنف ، وحتى يمكن لمن أراد المقارنة أن يرجع إلى أماكن النقل من شرح المقاصد .

* * *

نسخة مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ، وهي مصورة عن النسخة الخطية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد .

وقد رمزت لها بالحرف «ق» .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي عما يقول الظالمون علوا كبيرا، والصلوة والسلام المتوالي على نبينا الصادع بالحق بشيرا ونذيرا، وعلى آله وعترته الحافظين لشريعته، وصحابته الناصرين لدينه وملته، وبعد

اعلم ان الله تعالى برحمته خلق العباد، وبين لهم سبل الرشاد، وزين لهم بالعقل نورا يهدون به الى معرفته، وحجة توصلهم الى محبته، بالاستدلال على وجود الصانع بوجود المصنوعات والتعرف بما يجوز ويستحيل عليه من الاسماء والصفات، وفي ان ارسال الرسل من الافعال الجائزة وانه قادر على تعريف صدقهم بالمعجزة، وعند ذلك ينتهي تعرف العقل لعدم استقلاله بمعرفة المعاد وبما به يحصل السعادة والشقاوة هنالك [illegible] بمعرفة الشريعة ويهدي الرسول [illegible] من الذي ما يقولون في احكام الدنيا والآخرة بالقبول اذ لا ينبغي [illegible] بالبداهة او البرهان لامتناع ثبوت ما يحكم العقل [illegible] بالبطلان فلا يحال [illegible] الشرع ولا في صور [illegible] والكشف [illegible] العقل عليه [illegible] ان يكون [illegible] في حيز [illegible] الشرع يرد بما لا يدركه الاستقلال وبالكشف يفهم ما ليس للعقل ينال لان الطريق اليه الكشف والعيان دون بديهة العقل والبرهان

ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها كذا افاده سيدنا [illegible] محمد [illegible]

لكن اذا عرض عليه لا يحكم عليه بالبطلان ولكونه في حيز الامكان، وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله من الكائنات في نظر العارفين الواصلين الى درجة الفناء في التوحيد عند تجليات الواحد القهار، اضمحلال نور الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في النهار، فلا يشهدون في تلك الحال غير وجود الله من الاشياء كما لا يشاهد في النهار غير الشمس من كواكب السماء، ويسمون انفراد مشاهدة الله تعالى من بين الموجودات للذهول عنها بالوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات اهل المعرفة، فالوحدة المطلقة عند اهل المعرفة اسم لما ذكرنا لا لما يزعمه الكفرة الوجودية من انها عبارة عن اعتقاد ان وجود الكائنات حتى وجود الخبائث والقاذورات هو الله تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وان ذوات الممكنات وما في الارض والسموات وما بينهما من الكائنات كما ذهب اليه سوفسطائية سراب وخيال لا حقيقة لها ويروجون تلك السفسطة المنافية لدين الاسلام ولزوم الاحكام باحالته على الكشف، ويتفوهون بان درجة الكشف وراء طور العقل وانت خبير بان مرتبة الكشف نيل ما ليس له العقل ينال، لا نيل ما هو بداهة العقل محال، ولا ينبغي ان يتوهم ان ذلك من قبيل ما ليس له العقل ينال، بل هو مستحيل وللعقل في بطلانه تمكن ومجال، اذ لا طريق اليه التصور

ان سماها علم التصوف وصدقه في ذلك الجهلة
الملحدون وقلده الزنادقة الجاحدون وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فسبحان
من شرح صدور المؤمنين بنور الايمان
وختم بظهور السخط والخذلان على قلوب
الملحدين ولذلك يصدفون عن اياته ولا
يقفون لديها وينظرون بالعين العوراء
اليها وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر
فلنفسه ومن عمي فعليها والله ولي الارشاد
واليه ينتهي سبيل الرشاد / قال مؤلفه
فرغ من تأليفه العبد العاصي الراجي عفو ربه
الباري محمد بن محمد بن محمد بن الحنفي البخاري
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه يوم الجمعة
سلخ رجب المعظم في شهور سنة اربع وثلثين
وثمانمائة قال الكاتب هذه الرسالة الحمد لله الذي
جعلنا ممن يحب النصوص لا ممن يحب الفصوص وقد
وقع الفراغ من كتابة رد الفصوص في ربيع الاول
سنة خمس وستين مائة والف
من الهجرة النبوية صلى الله تعالى
عليه وسلم

فرغ من تأليفه ٨٣٤
أي قبل وفاته بسبع سنوات

فرغ من كتابته ١١٦٥

انتهينا من مقابلة المخطوط
مع الأخ ...
الساعة ١٠,٨ صباحا.
نهار يوم ١٩ الأحد
١ رجب ١٤١٢ هـ
٥ يناير ١٩٩٢م

الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة الأزهرية .

وقد رمزت لها بالحرف «ز» .

عندك نسخة اخرى فيها قوله ولعله متصل بقوله اعلم وما بينهما ساقط وفي آخر تلك النسخة (قال) مؤلفه رحمه فرغ من تأليفه العبد العاصي الراجي عفو ربه الباري محمد بن محمد بن محمد الحنفي البخاري تاب الله عليه وغفر له ولوالديه يوم الجمعة سلخ رجب المنتظم في شهور سنة اربع وثلثين وثمان مائة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي عما يقول الظالمون علوا كبيرا والصلوة والسلام المتواتر
على نبينا الصادع بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله وعترته الحافظين شريعته
وصحابته الناصرين لدينه وملته وبعد فيقول الفقير الى الله الغني مسعود
بن عمر المدعو بسعد التفتازاني هداه الله الى سواء الطريق واذاقه حلاوة
التحقيق لما رأيت اباطيل كتاب الفصوص [illegible]
[illegible] انطقني الله على هذا النسق بشعر كتاب الفصوص ضلال الامم
ورين القلوب نقيض الحكم كتاب اذا رمت ذما له ومدك بحر طمى وانسجم
وان كان نبت الثرى يابس ورطب جميعا لديك القلم وعدت ما عم الاولون
والآخرون وهذا لهم عجزت عن العشر من ذمه وعشر عشير وما دام ذم
واعلم ان الله تعالى برحمته خلق العباد وبين لهم سبيل الرشاد وزينهم
بالعقل نورا يهتدون به الى معرفته وحجة توصلهم الى محجته بالاستدلال
على وجود الصانع بالمصنوعات والنظر فيما يجب ويجوز ويستحيل عليه
من الاسماء والصفات وفي ارسال الرسل من الافعال الجائزة وانه قادر على
تعريف صدقهم بالمعجزة وعند ذلك ينتهي تصرف العقل لعدم استقلاله
بمعرفة المعاد وبما يحصل به السعادة هنالك للعباد وانما يستقل بمعرفة
الله تعالى وصدق الرسل فينزل نفسه ويتلقى من النبي ما يقول في احكام
الدنيا لامتناع ثبوت ما يحكم حجة الله تعالى عليه بالبطلان فلا مجال في مورد
الشرع ولا في طور الولاية والكشف لما يحكم العقل عليه بانه محال بل يجب
ان يكون كل منهما في حيز الامكان والاحتمال غير ان الشرع يرد بما لا يدركه العقل
بالاستقلال وبالكشف يظهر ما ليس للعقل ينال لان الطريق اليه الكشف والعيان
دون بديهة العقل والبرهان لكن اذا عرض عليه لا يحكم عليه بالبطلان لكونه

والشقاوة صح

والآخرة بالعقل اذ لا يطلع عليها بحيلة العقل بالبديهة او البرهان صح

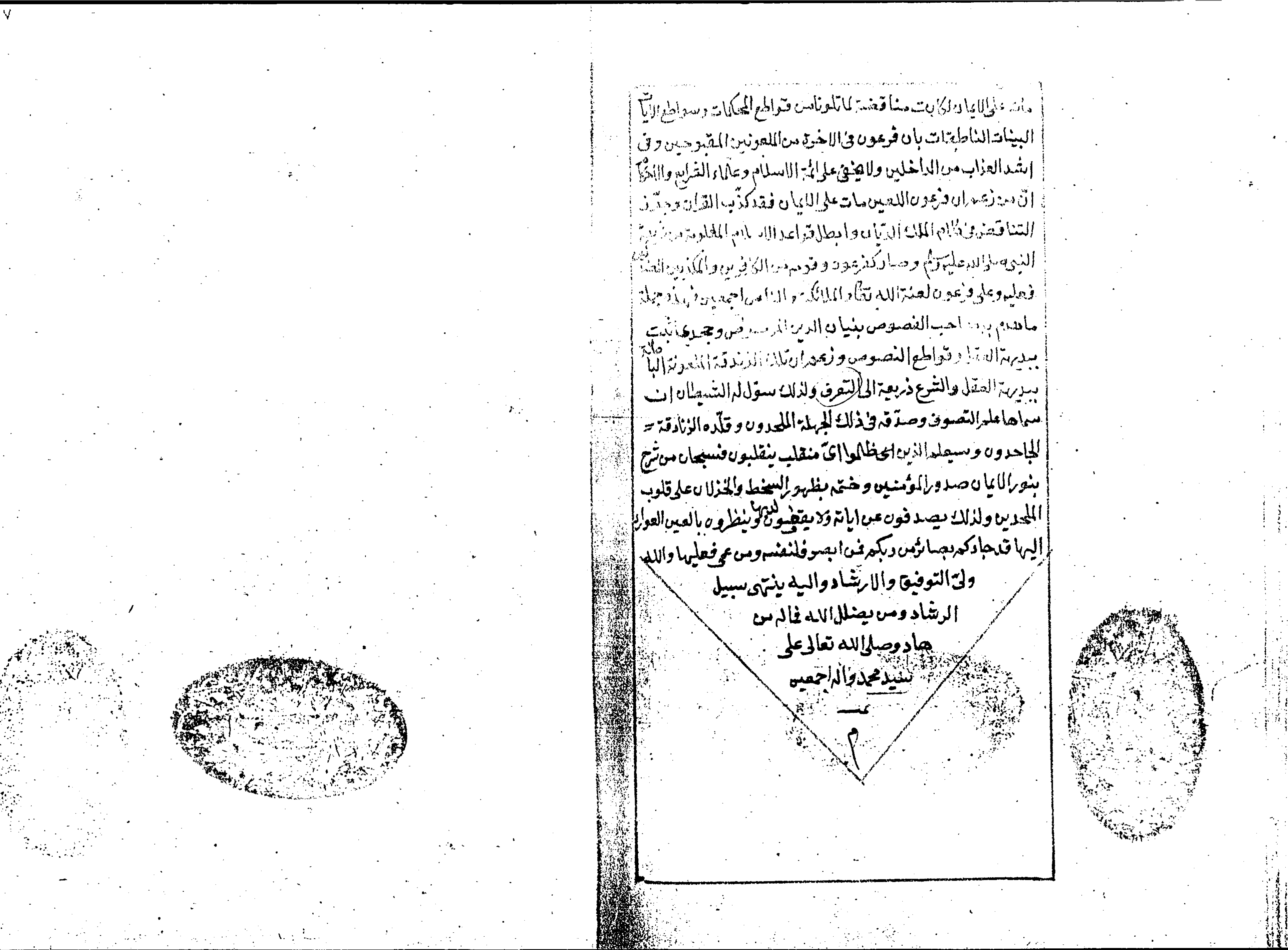
حينئذ

في حق المكان وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله من الكائنات في نظر
العارفين الواصلين الى درجة الفناء في الفناء في التوحيد عند تجليات انوار
الواحد القهار واضمحلال نور الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في
النهار فلا يشاهدون في تلك الحال غير وجود الله من الاشياء كما لا يشاهد
في النهار غير الشمس من كواكب السماء ويسمى انفراده بمشاهدة الله تعالى من
بين الموجودات للذهول عنها بالوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات اهل
المعرفة فالوحدة المطلقة عند اهل المعرفة اسم لما ذكرنا لا ما يزعم الكفرة
الوجودية من انها عبارة عن اعتقاد ان وجود الكائنات تحقق وجود الخبائث
والقاذورات هو الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وان ذوات
الممكنات من الارض والسموات وما بينهما من الكائنات على ما ذهب اليه
السوفسطائية سراب وخيال لا حقيقة لها ويروجون تلك السفسطة
المنافية لدين الاسلام ولزوم الاحكام باصالتهم ويتفوهون بان درجة الكشف
وراء طور العقل وانت خبير بان مرتبة الكشف نيل ما ليس للعقل انيا
لا نيل ما هو ببديهة العقل محال ولا ينبغي ان يتوهم ان ذلك من قبيل ما
ليس للعقل ينال بل هو مستحيل والعقل في ابطاله ممكن ومجال اذ الطريق
اليه التصور ثم التصديق بالبطلان وذلك وظيفة العقل بالبديهة او البرهان
واما الامور الممكنة الكسبية فيجعلها العقل في خطيرة الامكان ولا يحكم
عليها بالبطلان ثم ان ما ينال بالكشف ولا ينال العقل عبارة عندهم عن
الممكن الذي الطريق اليه العيان دون البرهان لا المحال الممتنع الوجود
في الاعيان اذ الكشف لا يجعل الممتنع [illegible] موجودا في الاعيان
ولا قلب الحقائق بين الامتناع والبطلان ولو تخايل حصول المحال بالكشف
والعيان ككون الوجود المطلق واحدا شخصيا موجودا خارجيا وكون الواحد
الشخصي منبسطا في المظاهر متكثرا عليها بلا مخالطة متكثرا في التواطؤ
بلا انقسام فذلك شعوذة الخيال وخديعة الشيطان ومنشأ الغلط
عدم التفرقة بين ما حال العقل كهذه المذكورات وبين ما لا يناله العقل ك

٤٧

على الكشف صح

٤ متصفا بالامكان صح



مات على الايمان كانت مناقضة لما تلوناه من قواطع المحكمات وسواطع الآيات
البينات الناطقات بان فرعون فى الاخرة من الملعونين المقبوحين وفى
اشد العذاب من الداخلين ولا يخفى على ائمة الاسلام وعلماء الشرايع والاحكام
ان من زعم ان فرعون اللعين مات على الايمان فقد كذب القرآن وصدق
التناقض فى كلام الملك الديان وابطل قواعد الاسلام المعلومة من شريعة
النبى صلى الله عليه وسلم وصار كفرعون وقومه من الكافرين والمكذبين فعليه
وعليه وعلى فرعون لعنة الله تعالى والملائكة والناس اجمعين فى هذه جملة
ما هدم به صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص وجحد به ثبت
ببديهة العقل وقواطع النصوص وزعم ان تلك الزندقة المعروفة البا طلة
ببديهة العقل والشرع ذريعة الى التعرف ولذلك سول له الشيطان ان
سماها علم التصوف وصدقه فى ذلك الجهلة الملحدون وقلده الزنادقة =
الجاحدون وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فسبحان من شرح
بنور الايمان صدور المؤمنين وختم بطابع السخط والخذلان على قلوب
الملحدين ولذلك يصدفون عن اياته ولا يفقهونها ولا ينظرون بالعين العوار
اليها قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها والله
ولى التوفيق والارشاد واليه ينتهى سبيل
الرشاد ومن يضلل الله فما له من
هاد وصلى الله تعالى على
سيدنا محمد وآله اجمعين

تمت

م

الصفحة الأولى والأخيرة من نسخة برلين .

وقد رمزت لها بالحرف «ب» .

كتاب ناصح المهتدين والرد على العارف بالله محي الدين بن عربي قدس الله سره

كتاب فصوص

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا والصلاة والسلام المتوالي على نبينا الصادع بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله وعترته الحافظين لشريعته وصحابته الناصرين لدينه وملته وبعد فيقول الفقير إلى الله الغني مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازاني هداه الله إلى سواء الطريق وأذاقه حلاوة التحقيق لما رأيت أباطيل كتاب الفصوص انطفى الحق على هذا النسق شمر كتاب الفصوص ضلال الأمم وربما للقلوب نقيض الحكم كتاب إذا طلعت رمت دماله ومدت جرطى واشتم وكان نبات الثرى يابس ورطب جميعا لديك الفم وعجزت ما عجز الأولون والآخرون وحق الهيم عجزت عن الفم من ذمه وعن عيبه وماذاك ذم اعلم أن الله برحمته خلق العباد وبين لهم سبيل الرشاد وزينهم بالعقل نورا يهتدون به إلى معرفته وحجة توصلهم إلى محجته بالاستدلال على وجود الصانع بالمصنوعات والنظر فيما يجوز ويستحيل عليه من الأفعال والصفات وفي أن إرسال الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر على تعريف صدقهم بالمعجزة وعند ذلك ينتهي تصرف العقل لعدم استقلاله بمعرفة المعاد وما يحصل به السعادة والشقاوة فيها للعباد وإنما يستقل بمعرفة الله تعالى وصدق الرسول ثم ينزل نفسه ويتلقى من النبي ما يقوله في أحكام الدنيا والآخرة بالقبول إذ لا ينطق بما يحيله العقل بالبداهة والبرهان لامتناع ثبوت ما يحكم حجة الله عليه بالبطلان فلا مجال في مورد الشرع ولا في طور الولاية والكشف لما يحكم العقل عليه بأنه محال بل يجب أن يكون كل منهما في حيز الإمكان والاحتمال غير أن الشرع يرد بما لا يدركه العقل بالاستقلال وبالكشف يظهر ما ليس للعقل نيل لأن الطريق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتجلي بأسمائه وصفاته في مصنوعاته والصلاة والسلام على أفضل من أرسله رحمة والمنزل عليه خير الكتب ليدبروا آياته محمد المنزل عليه فأينما تولوا فثم وجه الله وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه وبعد فيقول المعترف بالعجز والتقصير الراجي أن يهديه إلى سواء السبيل حزبه أبو بكر بن أحمد بن داود النقشبندي غفر لهم الرب الودود لما رأيت هذا الكتاب المنسوب لرئيس المحققين في المعقول الملقب بالتفتازاني عفى الله ... بلغه جميع الأماني أردت أن أبين توحيد الخالق جل وعلا على ما نطق به الكتاب والسنة وأجمع عليه أهل الكشف من الأئمة كالجنيد البغدادي والغزالي وصاحب الحكم العطائية الذي قال ابن حجر كاد الحكم يكون قرآنا يتلى ومشروحه والعز بن عبد السلام الذي قال ابن حجر فيه نقلا عن السبكي لم يختلف اثنان أن العز كان من المجتهدين والعارف بالله صاحب الفتوحات الذي ما رأيت ولا سمعت أن أحدا أظهر من المعارف الإلهية والحقائق الربانية مثله بل لو نظر الإنسان بعين

كتاب الحق المبين خطأ ٦ من خطأ العارفين

إليه الكشف والعيان دون بديهة العقل والبرهان لكن إذا عرض على العقل لا يحكم عليه بالبطلان لكونه في حيز الإمكان وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله من الكائنات في نظر العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد عند تجليات أنوار الواحد القهار كاضمحلال نور الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في النهار فلا يبقى شهود في تلك الحال غير وجود الله من الأشياء كما لا يشاهد في النهار غير الشمس من كواكب السماء ويسمون انفراد مشاهدة الله تعالى من بين الموجودات للذهول عنها بالوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات أهل المعرفة فالوحدة المطلقة عند أهل المعرفة اسم لما ذكرنا لا ما يزعم الكفرة الوجودية من أنها عبارة عن اعتقاد أن وجود الممكنات حتى وجود الخبائث والقاذورات هو الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وأن ذوات الممكنات من الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات على ما ذهب إليه السوفسطائية سراب وخيال لا حقيقة لها ويروجون تلك السفسطة النافية لدين الإسلام ولزوم الأحكام بإحالة على الكشف ويتفوهون بأن درجة الكشف وراء طور العقل وأنت خبير بأن مرتبة الكشف نيل ما ليس للعقل نيال لا نيل ما هو ببديهة العقل محال ولا ينبغي أن يتوهم أن ذلك من قبيل ما ليس للعقل نيال بل هو مستحيل والمتخيل وللعقل في إبطاله تمكن ومجال إذ الطريق إليه التصور والتصديق بالبطلان وذلك وظيفة العقل بالبديهة أو البرهان وأما الأمور الممكنة الكشفية فيجعلها العقل في حظيرة الإمكان ولا يحكم عليها بالبطلان ثم إن ما يناله الكشف ولا يناله العقل عبارة عندهم عن الممكن الذي الطريق إليه العيان دون البرهان لا المحال الممتنع الوجود

وعلى أن العالم بوجوده متحقق ولم يخالف في ذلك أحد إلا اللاأدرية من السوفسطائية والعنادية ... فالسوفسطائية لا يقرون بوجود شيء أصلا وعلى أن الله هو الذي أوجد العالم من العدم باختياره ولم يخالف في ذلك إلا من أضله الله من الحكماء القائلين بالإيجاب الذاتي وقدم العالم وعلى أن العالم محتاج في حدوثه إلى موجده كذلك محتاج في وقت بقائه إلى خالقه ... أن الله على كل شيء قدير ... فكذا دوام وجود الممكن وبقائه فيما بعده من الزمان ... كفيضان الماء من الإناء إلى البدن ...

وان طرئ كفره بعد الايمان خص باسم المرتد لرجوعه من الايمان وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك
لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي
كاليهود والنصارى وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري ولما كان
لا يثبت الصانع خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي ع م واظهاره شعائر الاسلام
يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره
مزدك في ايام قباد وزعم انه تاليف كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبيهم
وان كان مع تبطن تلك العقائد الباطلة يستحل الفروج المحرمة وسائر المحرمات بتاويلات فاسدة
كما يفعله الباطنية والوجودية خص باسم الملحد والزنديق في عرف الشرع اسم لما عرفت لكل من
صدر عنه فعل او قول يوجب الكفر على ما هو متعارف اهل عصرنا فانهم يسمون كل مؤمن صدر عنه
فعل او قول يوجب الكفر زنديقا ويحكمون بعدم جواز توبته ويقطعون بوجوب قتله وعدم قبول
توبته ولا خفاء في انه في حكم الشرع من المرتدين وانه ممن يجب استتابته فاذا تاب تقبل توبته في كريمة
سبيل المسلمين ولا يحل سفك دمه لانه قد صار بالتوبة من جملة المؤمنين وليت شعري لو كان
كل من صدر عنه فعل او قول يوجب الكفر زنديقا فمن الذي سماه الشرع مرتدا واوجب استتابته وقبل
توبته وحكم بانه صار بعد التوبة من المؤمنين الذين من قتل واحدا منهم متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا اليما ثم ان صاحب الفصوص قد زاد على ما سبق من الزندقة
والضلالة ضغثا على ابالة فقال خرج فرعون من الدنيا طاهرا مطهرا وذلك انكار لما ثبت انه مات
على الكفر بالنصوص القاطعة المذكورة في اثنين وعشرين سورة من القرآن وباجماع الامة في كل عصر زمان

الخاتمة

وفيما يلى أهم النتائج والحقائق التى توصلت اليها فى هذا البحث :

١- أن وحدة الوجود هى قمة التصوف الفلسفى ونهايته ، وأول من وضعها فى العالم الإسلامى كفلسفة متكاملة ، هو إبن عربى ، الذى عبر عنها بقوله " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها " ، أى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لاتعدد فيها إلا بالإعتبارات والنسب والإضافات ، فالحق هو الخلق ، والرب هو العبد .

٢- أن فكرة وحدة الوجود ليست فكرة حديثة ، بل كان لها وجود تاريخى قديم فى اليونان والهند وغير ذلك .

٣- يعتبر كتاب " فصوص الحكم " من أسوأ كتبه على الإطلاق ، ومن أخطر كتب التصوف الفلسفى فى التاريخ الإسلامى لما له من أثر بالغ فى تشويه العقيدة الإسلامية وتضليل كثير من المثقفين والمفكرين .

٤- كان لأسلوب ابن عربى الرمزى ولمنهجه المتلون فى عرض أفكاره ، أكبر الأثر فى إختلاف الناس فى فهم عقيدته مما ترتب عليه إختلافهم فى مواقفهم من عقيدته وشخصه .

٥- لم يكن ابن عربى متناقضا كما فهم البعض عندما لاحظوا ان له كلاما يوافق فيه الحق وكلاما آخرا ينقض الأول . وإنما هويتكلم بلغتين بلغة أهل الباطن والرمز وهذا لأهل وحدة الوجود والفلاسفة ، وبلغة الظاهر وهذا لبقية الناس .

٦- إخراج ابن عربى من دائرة الإسلام ، صدر من جميع المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية ، بل والصوفية عدا من وافقه فى معتقده الفاسد أو لم يفهم مراد كلامه أو أحسن الظن به ، فقد كفره الشافعية والأحناف والمالكية والحنابلة والأشاعرة والماتريدية وكثير من الصوفية .

٧- الذين دافعوا عن ابن عربى ، وقعوا فى أخطاء منهجية واضحة .

٨ - كان لزهد ابن عربى وسلوكه فى طريق العبادة ، أثره فى إحسان الظن بعقيدته ، والصحيح أنه لاصلة بين الإجتهاد فى العبادة وصحة العقيدة ، فقد يوجد أحدهما وينتفى الآخر.

٩ - أن قول ابن عربى بوحدة الأديان او إعتقاده بصحة كل عبادة وإيمان فرعون وغير ذلك من الآراء الشاذة نتيجة حتمية لقوله بوحدة الوجود ، كما أن هذه الأقوال تؤكد فساد معتقده بالجملة .

١٠- ان الغربيين من المفكرين والمستشرقين وغيرهم ، إتخذوا من ابن عربى وفكره ، رأس حربة وسنان خنجر لطعن العقيدة الإسلامية وتشويهها .

١١- إن تراث ابن عربى الفكرى يقدم خدمة كبيرة لليهود والنصارى فى إضعاف عقيدة الولاء والبراء فى نفوس المسلمين تجاه أعداء الله سبحانه وتعالى ورسوله – صلى الله عليه وسلم – كما أن هذا التراث يعطى من يقرأه صورة مخالفة للإسلام الذىأراده الله سبحانه ، وهذا يساهم فى تجزئة المسلمين وتفريق صفهم .

١٣- أن كثيرا من الردود التى نقضت فكر ابن عربى فى القرون المتاخرة – الثامن وما بعده – يجب ان تدرس دراسة نقدية وذلك ان هذه الردود وان صدرت من علماء مخلصين ، إلا أنهم خلطوا مناهجهم الكلامية واحيانا الصوفية فى ردودهم ومن ثم كان لابد من تقويمها ، ولو قام بتحقيق هذه الرسائل من ينتمى إلى المناهج الكلامية والصوفية لظهرت بصورة مخالفة تماما فيما لو حققها من ينتمى إلى منهج السلف فى فهم العقيدة . والرسالة التى بين أيدينا أوضح شاهد على ذلك .

١٣- أن الصوفية أنفسهم - قديمهم وحديثهم - أختلفوا فى تحديد معنى التصوف ، ولا أحد منهم يستطيع ان يأتى بتعريف جامع مانع للتصوف ، ويأتى بفكرة كاملة عن حقيقته ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن التصوف مجرد أوهام أفراد ، وخيال أشخاص نتج عن معاناة وتجربة غير ملتزمة بالكتاب والسنة .

١٤- أن التصوف غير الزهد وغير التقوى وغير الصلاح ، وهذا واضح من التعريفات المختلفة ،ومن إعتراف الصوفية أنفسهم .

١٥- أن المنهج التربوى الصوفى يساهم فى تعطيل قدرات الإنسان النقدية ويجعل من الشخصية الإنسانية كما مهملا عنده قابلية تصديق الأوهام والخرافات والإنقياد للغير وفقدان الموازين الصحيحة فى الحكم على الأمور الفكرية والسلوكية .

١٦- إن زاوية الإنحراف فى الفكر الصوفى أخذت فى الإتساع عبر حركة الفكر فى التاريخ الإسلامى إلى أن إنتهت بأصحاب وحدة الوجود ، الذين هم أشد كفرا من اليهود والنصارى ومن مشركى العرب لأنهم يعتقدون أن الرب هو الخالق وما سواه هو المخلوق ، بخلاف هؤلاء الوجودية .

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

* * *